

إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت

تأليف

السيّد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطّلب بن مجد الدين

الحسيني العُبيدلي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق

علي أكبر ضيائي


بسم الله الرحمن الرحيم

إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن مجد الدين

الحسيني العبيدلي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق

علي أكبر ضيائي

اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، ۶۸۱ ـ ۷۵۴ ق.
اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت / تألیف عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسنینی العبیدلی؛ تصحیح علی اکبر ضیائی ـ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
بیست و هفت، ۵۲۵ ص.: نمونه ـ (میراث مکتوب؛ ۱۰۲. علوم و معارف اسلامی؛ ۳۰)
ISBN 964-6781-68-3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. لاتینی شده: IŠRĀQ AL-LĀHŪT FĪ NAQD-I ŠARḤ AL-YĀQŪT
عربی.
کتاب حاضر شرحی است بر کتاب انوارالملکوت علامه حلّی که خود شرحی بر کتاب یاقوت ابی‌اسحاق ابراهیم بن نوبخت است.
کتابنامه: ص. ۵۲۵.
۱. ابراهیم بن نوبخت، قرن ۴ ق. الیاقوت ـ نقد و تفسیر. ۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق. انوارالملکوت فی شرح الیاقوت ـ نقد و تفسیر. ۳. کلام شیعه ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابراهیم بن نوبخت، قرن ۴ ق. الیاقوت. شرح. ب. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق. ج. ضیائی، علی اکبر، ۱۳۴۳ ـ ، مصحح. د. عنوان. هـ. عنوان. الیاقوت. شرح.
BP ۲۰۹/۶/۲۰۲۱۵۲ ک ۲ الف ۲۹۷/۴۱۷۲
کتابخانه ملی ایران ۲۳۲۶ ـ ۸۱ م



إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت

تألیف: السید عمیدالدین أبوعبدالله عبدالمطّلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی (۶۸۱ـ ۷۵۴ هـ)

مصحح : علی اکبر ضیایی

ناشر: میراث مکتوب
نوع حروف به کار رفته در متن: بدر، تایمز، زر، لوتوس
حروفچین: رضا علی‌محمدی؛ صفحه‌آرا: محمود خانی
خط روی جلد: احمد عبدالرضایی
چاپ : ۱۳۸۱
تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
شابک: ۳ ـ ۶۸ ـ ۶۷۸۱ ـ ۹۶۴
لیتوگرافی و چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر : تهران، ص. پ: ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵
تلفن: ۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲ دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.com
http://www. MirasMaktoob.com



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، و هي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. و إنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم تَرقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّىٰ للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمثقفين مجموعةً قيمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.

مركز نشر التراث المخطوط

محتويات الكتاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرحْمٰنِ الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين و الصّلوة و السّلام على سيّدنا محمّد و آله الطّاهرين و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين.

عندما كنت أبحث عن مخطوطات كتاب *الياقوت* لأبى إسحاق إبراهيم بن نوبخت في مكتبات قم و طهران و مشهد، عرفت أنّ العلّامة الحلّي قدّس سرّه كتب شرحاً على كتاب *الياقوت* بعنوان: *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، ثمّ اطّلعت بعد ذلك أنّ ابن اخت العلّامة الحلّي ـ يعني السيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمد بن علي الأعرج الحسينى ـ شرح كتاب خاله *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، و سمّى شرحه *إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت*، و هذا الشرح يعدّ من أهمّ مصادر علم الكلام الشيعي.

و كان أسلوب السيد عميد الدين في شرح هذا الكتاب أنّه كان يذكر أوّلاً قول المصنف إبراهيم بن نوبخت من كتاب *الياقوت*، ثمّ يذكر قول الشارح العلّامة الحلّي من كتاب *أنوار الملكوت*، و بعد ذلك يبيّن رأيه في نقد *شرح الياقوت*.

و هو يذكر غرضه من تأليف هذا الكتاب في مقدمته بهذه العبارة:

«أمّا بعد، فإنّ جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقى و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلمية بالقدح المعلّى و حازوا من الكمالات العملية المقام الأعلىٰ، لمّا طالعوا كتاب *أنوار الملكوت في شرح الياقوت* في علم الكلام للإمام العلّامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهل العصر أفضل المتأخرين مكمّل علوم المتقدمين... أبي المنصور الحسن بن المطهر... قد اشتمل على جمل من المباحث الدقيقة... سألوا منّي أن أشرح ما اشتمل عليه من المباحث...»

و يظهر من بعض عبارات الشارح السيد عميد الدين بأنّ هناك شروحاً أخرىٰ كتبت علی كتاب *أنوار الملكوت* لم تصل إلينا، و استفاد منها الشارح في شرحه لكتاب *أنوار الملكوت* ولكن لم يذكر أسماء هذه الشروح، و أيضاً نفهم من بعض عبارات الشارح بأنّ كتاب *أنوار الملكوت* كان متداولاً بين أيدي طلاب العلم آنذاك و كان يُدرّس في حوزات الشيعة الإمامية، و لذلك بدأ يشرحه بشروح وافية و علمية لاينظر إلى مدى شهرة خاله العلّامة الحلّي، بل ينظر إلى ما قال العلّامة و شرح كتاب خاله في زمن حياة العلّامة حيث يقول: قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلّامة الحلّي.

في تردّدي إلى قم المقدسة و بيت المرحوم الأستاذ السيد عبدالعزيز الطباطبائي قدّس سره الشريف نصحني المرحوم و شجّعني بأن أصحّح كتاب *الياقوت في علم الكلام*، لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت و قد أنجزت أمره و طبعه الأستاذ الدكتور السيد محمود المرعشي زيد توفيقه سنة ١٤١٣ هـ ق. في قم المقدسة و الجدير بالذكر أنّ كتاب *أنوار الملكوت* طبع بتحقيق المرحوم محمد نجمي الزنجاني في جامعة طهران و أعيد طبعه بالأوفست سنة ١٩٨٤ م في قم المقدسة ولكن فيه أخطاء كثيرة يحتاج إلى تحقيق آخر.

بدأت باستنساخ *إشراق اللاهوت* سنة ١٩٨٩ م و قد استمر مدّة أحد عشر سنة و لم أجد من يطبعه حتّى وصل الأمر إلى صديقي الفاضل السيد أكبر ايراني حيث وافق على طبعه، فجلست مدة ثمانية أشهر في بيتي فى مشهد المقدّسة و لم أخرج منه حتّى انتهيت من استنساخه و قد ساعدنى فى ذلك زوجتي الباحثة كدخدا مزرجي وولدي السيد محمد مهدي ضيائي في إعداد الفهارس العلمية و أشكرهما على ذلك جزيل الشكر و أرجو من اللّه أن يوفقهما في نشر معارف أهل البيت عليهم السلام و العمل بها.

و من اللّه التوفيق و عليه التكلان

علي اكبر ضيائي

مشهد المقدسة ١٣٧٩ هـ ش. / ٢٠٠١م

اسم الشارح و نسبه:

اسمه السيد عميدالدين أبو عبدالله عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي‌الفوارس محمد بن السيد فخرالدين علي بن عزّ الدين محمد بن أحمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي و باقي نسبه إلى الإمام الحسين عليه السلام.

و قد أورده السيد علي بن عبد الحميد في رجاله بعنوان السيد عميدالدين أبوعبدالله عبدالمطلب، وعدّه من جملة العلماء في عصر العلّامة و من تلامذته و أورد بعض تلامذة الشيخ علي الكركي في رسالته المعمولة في أسامي المشايخ: و منهم الشيخ العميدي ابن أخته ـ يعني العلّامة ـ و قال الشهيد الثاني في وصف السيد عميدالدين هذا في إجازته للشيخ حسين بن عبدالصمد هكذا: السيد الجليل الطاهر ذو المجدين المرتضىٰ عميدالدين عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي الفوارس محمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي[1].

و قد أورده الشيخ الحرّ العاملي في كتاب *أمل الآمل*[2] بعنوان: السيد عميدالدين عبدالمطلب ابن محمد بن علي بن الأعرج و قال: «فاضل من مشايخ الشهيد، قال في إجازته لابن نجدة عند ذكره: المولى السعيد الإمام المرتضىٰ علم الهدىٰ شيخ أهل البيت في زمانه عميد الحقّ و الدين... ثمّ ذكر أنّه يروي عنه عن العلّامة، له شرح *تهذيب الأُصول* و غير ذلك و قال ابن معية عند ذكر روايته عنه: درة الفخر فريدة الدهر مولانا الإمام الربّاني و أثنى عليه و بالغ فيه و هو ابن أُخت

---

١. *رياض العلماء و حياض الفضلاء*، للميرزا عبدالله افندي الاصبهاني، تحقيق السيد احمد الحسيني، ١٤٠١ هـ. ق، ١/٢٥٨ ـ ٢٥٩.

٢. ٢/١٦٤، تحقيق السيد احمد الحسيني، قم، دارالكتاب الاسلامي.

العلّامة.» انتهى كلامه.

و قد تعجّب صاحب كتاب *رياض العلماء و حياض الفضلاء* من الشيخ الحرّ العاملي بأنّه ـ أعني الشيخ الحرّ العاملي ـ لم يصرّح بكون السيد عميدالدين أخاً للسيّد ضياء الدين عبدالله لاهنا و لا في ترجمته و لابكون السيد ضياء الدين أيضاً ابن أخت العلّامة كما صرّح به هيٰهنا.[1]

و اخوته ضياءالدين عبدالله و عبدالمجيد[2] نظام‌الدين و غياث‌الدين عبدالكريم و جلال الدين علي و أمّهم بنت يوسف أخت العلّامة الحلّي و ابنه جمال الدين محمد.[3]

ولادته و وفاته

و في *البحار* عن *مجموعة الجبعي* عن خطّ الشهيد أنّ مولد عميدالدين كان ليلة النصف من شعبان ٦٨١ هـ.ق و توفي ببغداد ١٠ شعبان ٧٥٤ هـ.ق. و دفن بالنجف[4].

مشايخه

إنّ السيد عميدالدين هذا يروي عن جماعة عديدة: منهم والده أبوالفوارس مجدالدين محمد كان فاضلاً جليلاً، وجدّه السيد فخرالدين علي، و عن العلّامة الحلّي خاله و كان السيد عميدالدين مجازاً عن خاله العلّامة.

و يظهر من بعض أساتيد *أربعين* الشهيد أنّ عميدالدين يروي عن جدّه الإمام النسّابة فخرالدين أبي‌الحسن علي بن الأعرج الحسيني (٥ رمضان ٧٠٢ هـ ق.) عن السيد النسّابة جلال‌الدين عبدالحميد بن فخار الموسوي عن والده فخار بن عبدالحميد بن التقي عن فضل اللّٰه الراوندي[5].

---

١. *رياض العلماء*، ٢٦٠/١.

٢. *طبقات أعلام الشيعة*، ١٢٧/٣: عبدالحميد، بدل عن: عبدالمجيد.

٣. *دائرةالمعارف الشيعية العامّة*، للشيخ محمد حسين الأعلمي الحائري، بيروت، موسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣ م، ٤٠٨/١٢.

٤. *رياض العلماء و حياض الفضلاء*، ٢٦٢/١ ؛ *طبقات أعلام الشيعة*، ١٢٧/٣.

٥. *رياض العلماء و حياض الفضلاء*، ٢٦٥/١.

تلاميذه

يروي عن السيد عميدالدين هذا السيد حسن بن نجم الدين كمايظهر من إجازة الصهيوني للشيخ على الميسي، و منهم أيضاً الشيخ عبدالحميد النبلي، و منهم السيد الأديب الحسن بن أيوب الشهير بابن نجم الاطراوي العاملي كما يظهر كلاهما من إجازة الشيخ نعمة اللّه بن خاتون العالمي للسيد ابن شدقم المدني و يظهر الأخير من إجازة المولى الحاج حسين النيسابوري للمولى نوروز علي التبريزي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرنا شيخنا الإمام المرتضىٰ عميدالدين أبو عبدالله في شهور سنة إحدىٰ و خمسين و سبعمائة بالمشهد المقدّس الحائري، قال أخبرني شيخنا الإمام جمال‌الدين الحسن بن المطهر و والدي كلاهما عن الشيخ الفقيه نجيب الدين يحيى بن سعيد، قال أخبرنا شاذان، قال أخبرنا الشيخان أبو محمد عبدالله بن عبدالواحد و أبو محمد عبدالله بن عمر الطرابلسي، قالا أخبرنا القاضي عبدالعزيز بن أبي‌كامل الطرابلسي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرني شيخنا الإمام السيد المرتضى عميدالدين، قال أنبأنا والدي عن مفيد الدين محمد بن جهيم، قال أنبأنا شمس الدين فخار، عن ابن عبدالحميد بن التقى، عن أبي‌الرضا فضل اللّٰه بن علي الراوندي العلوي الحسني عن ذي‌الفقار العلوي، عن الشيخ أبي‌الحسين أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، عن الشيخ أبي الفرج محمد بن يعقوب بن اسحاق بن أبي‌قرة القناني الكاتب الخ.[1]

و من تلاميذ صاحب الترجمة هو تاج الدين محمد بن القاسم بن معيّة (هـ ٧٧٦) قال في إجازته للشهيد: «و من مشايخي الذين استفدت منهم مَن أراش جناحي و أزكى مصباحي وحبّاني نفائِس العلوم و أبرأ داء نفسي من الكلام و هو درة الفخر و فريدة الدهر مولانا الإمام الربّاني عميد الملّة و الحقّ و الدين الخ»[2].

---

١. نفس المصدر، ٢٦٣/١ ـ ٢٦٤.

٢. *طبقات أعلام الشيعة*، ١٢٧/٣ ـ ١٢٨.

آثاره

١. *إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت*: و هو شرح *أنوار الملكوت* للـعلّامة الحـلّي، شرحه في حياة خاله و ترتيبه هكذا: قال المصنّف مؤلّف *الياقوت*، ثمّ قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلّامة، ثمّ يشرح شرحاً مفصّلاً[1].

قال صاحب *الرياض*[2]: و كانت عندنا منه نسخة عتيقة جدّاً و قد كتب في زمن شارح الشرح و كان سماعي من بعض ثقات أهل البحرين أنّ شرح الشرح هذا قد كانت نسخة منه عنده و قد تلفت سنة نهب الأعراب بلدة بحرين في هذه الأوقات.

و قد رأى الشيخ آقا بزرك الطهراني منه في مكتبة الشيخ محمد السماوى في النجف الأشرف نسخة ناقصة الأوّل و الآخر في مجلّد ضخم بخطّ عتيق جدّاً و عليها بلاغات كثيرة.

٢. *تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين*، ذكره صاحب *الرياض*[3] عن *البحار*.

٣. *غنية اللبيب في شرح التـهذيب*، و قد فرغ من تأليفه سنة أربعين و سبعمائة بالحضرة الشريفة الغروية.

و قد كتب بعض الفضلاء على شرح السيد عميدالدين هذا حاشية أيضاً.

٤. *كنز الفوائِد في حل مشكلات القواعد*، و هو شرح مشهور على مشكـلات *القـواعـد* ومتردداته ونحو ذلك لخاله العلّامة في الفقه و قد ألّفه على مـحاذاة شـرح ابـن خـاله الشـيخ فخرالدين ولد العلّامة على مشكلات *القواعـد* و تردداته أيضاً و قد يطعن أحدهما على الآخر في أثناء شرحه و كان تأليف شرح عميدالدين هذا بعد وفاة العلّامة و ألّفه لولده السيّد أبي طالب محمد و تأليف شرح فخرالدين في حياة العلّامة.

قال المجلسي في أوّل *البحار*: «و كتاب *كنز الفوائِد في حلّ مشكلات القواعد* و كـتاب *تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين* و غيرهما للسيد الجليل عميدالدين عبدالمطلب، ثم قال: و السيد عميدالدين من مشاهير العلماء و أثنى عليه أربـاب الإجـازات و كـتبه مـعروفة

---

١. *الذريعة*، ١١٥/١٣.

٢. *رياض العلماء و حياض الفضلاء*، ٢٦١/١

٣. نفس المصدر؛ *بحار الانوار*، ٢١/١، ٤٠.

متداولة، لكن لم نرجع إليها إلّا قليلاً»[1]. انتهىٰ.

٥. *مناسخات الميراث*، أو *رسالة في المناسخات*، أو *رسالة مختصرة في مناسخات الميراث*، أو *مسألة جامعة لأقسام الوارث*، و قد عبّر السيد عميدالدين عنه في أوّله بـ «*المسألة النافعة للمباحث الجامعة لأقسام الوارث*» و المشهور التعبير عنها بـ*مناسخات الميراث*.[2]

و قد ألّفها ببغداد سنة إحدى و عشرين و سبعمائة تكميلاً لمسألة المناسخات التي أوردها الخواجه نصيرالدين الطوسي في *رسالة الفرائض*، و قد كتب خاله العلّامة على ظهر رسالة السيد عميدالدين هذا بقوله: "أحسنتَ أيّها الولد العزيز" و قد كتب الشيخ أحمد بن الحدّاد تلميذ العلّامة و عليها أيضاً قصيدة في مدحها أوّلها:

أنور زهر بدى في روض بستان

و كان في آخرها: و كتب مملوكه حقاً أحمد بن الحداد الحلّي سنة احدى و عشرين و سبعمائة.

٦. *الفرائض العميدية*، مختصر طبع مع *درر الفرائِد*، للسيد عميدالدين و طبع أيضاً مع *المناسخات* له في مجموعة *كلمات المحققين*[3].

٧. *نهاية البادي في شرح المبادي*، *مبادي الوصول* للحلّي و الشرح هذا للسيد عميدالدين. قال الشيخ آقا بزرك الطهراني[4]: و الشرح هذا رأيته سابقاً في مكتبة سلطان المتكلمين و نسخة منها اليوم عند السيد محمد علي الروضاتي بإصبهان.

أوله: بسملة، بحمدك اللهم نستفتح الكلام... و بعد: كما أنّ من شأن الشيوخ... و لما رأيت شيخنا المعظّم... حسن بن يوسف بن المطهر الحلّي أدام الله... و قد وضع المعالي فهو قطبها... عميد الملة و الدين شمس... أبوطالب عبدالمطلب بن النقيب شمس... علي بن مختار العلوي الحسيني ... و سمّيته: «*نهاية البادي في شرح المبادي* ....، قال دام ظله... أقول...»

---

١. *رياض العلماء*، ٢٦١/١.

٢. *الذريعة*، ٣٨٥/٢٠ ـ ٣٨٦؛ *رياض العلماء*، ٢٦٠/١.

٣. *الذريعة*، ١٤٩/١٦ ـ ١٥٠.

٤. نفس المصدر، ٣٩٦/٢٤ ـ ٣٩٧.

تحقيق النص

اعتمدنا في تحقيق كتاب *إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت* على نسخ ثلاثة لنخرج بنسخة تامّة محققة واتخذنا نسخة مكتبة الإمام الرضا(ع) أصلاً لجميع النسخ إلّا في الحالات التي لايمكن الاعتماد عليها و رمزنا لها بالأصل و رقمها ٧٧١٧ كتبت في القرن التاسع الهجري في ١٤٥ ورقة.

النسخة الثانية هي نسخة كتبت في الحلّة سنة ٩٢١ هـ، في المكتبة المركزية لجامعة طهران و رمزنا لها بـ «ألف».

النسخة الثالثة هي نسخة كتبت في القرن الحادي عشر الهجري في مكتبة مَلَك العامة في طهران برقم ٧٨٨ في ٣٨٠ ورقة.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

[illegible]

بداية نسخة الأصل

الجزيه واليهودي الذمي يوخذ منه الجزيه ولا يقتل ولا يطلب منه الاسلام والظاهر ان مراد المصنف
بذلك جواب سوال يورد على ما ذكر من كون محاربي امير المومنين عليه السلام كفره تقريره ان يقال
لو كان محاربوا امير المومنين عليه السلام كفارا لوجب ان يسير فيهم سيرته في الكفار بان يتبع مدبرهم
ويجهز على جريحهم وتسبى ذراريهم لكن التالي باطل فانه عليه السلام امر اصحابه في محاربة البغاة
كلهم وهم اصحاب الجمل ان لا يتبعوا مدبرا ولا يجهزوا على جريح ولا تسبى ذراريهم والملازمة
ظاهرة لان الكفر كالملة الواحدة والجواب لا نسلم تساوي الكفار في الاحكام كلها ولئن تساووا في
بعضها فان الكافر الذمي يجب قبول الجزيه منه اذا بذلها والتزم بشرائط الذمة ولا يجب على [illegible]
في ذلك واليهودي المحارب مباح الدم والمال واليهودي الذمي معصوم النفس والمال واما المخالف
في مسايل التوحيد كمسئلة الرؤية وكونه سميعا بصيرا بمعنى مغاير للعلم بالمسموعات
والمبصرات او اثبات المعاني القايمة بذات الله الموجبة للاحكام [illegible] كقول الاشاعرة وما اشبه
ذلك ومسايل العدل كالمجبرة ونفاة الحسن والقبح العقليين وفي مسايل الوعد والوعيد
كالقايلين بتخليد العاصي بما دون الكفر في الجحيم ومسايل الامامة مع الاعتراف بالنص
على امامة امير المومنين [illegible] اهل بيعتنا اما المخالفون في الفروع كالمسايل الشرعية كالحكم
بما القليل بمجرد ملاقاة النجاسة وثبوت الشفعة مع الكثرة وما اشبه ذلك فانهم متفقون اي في تلك
المسايل غير فسقة بالاجماع فتحل ذبايحهم ومناكحتهم انتهى كلام الشارح دام ظله وهنا قطعنا
الكلام حامدا لله على نعمه الباطنة والظاهرة وشاكرا على الايه المتظافرة المتواترة ومصليا
على صاحب المعجز الباهر خاتم الانبيا محمد المصطفى وعلى عترته الطاهرة صلاة توجب
لنا السعادة في الاولى والاخرة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله
الطاهرين وسلم تسليما كثيرا فرغ من نسخه لنفسه اضعف [illegible] واحقرهم الى
مغفرته ورضوانه عبد الحسين بن محمد علي بن حاجي حسين الشهير
بالموذن عصرية نهار الاحد السادس عشر شهر رجب المبارك
لسنه [illegible] احدى وعشرين [illegible] من الهجرة النبوية
والحمد لله [illegible]
[illegible] محمد واله وعترته [illegible]
والحمد لله على بلوغ
الامال في تمام
الاعمال
[illegible]

نهاية نسخة ألف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الغني عن الامثال والاشكال والشركاء المنزه عن الانداد

والاصحاب والوزراء المتعالي عن الاضداد والانداد والشركاء

[illegible] عن مشاركة المعقول العقلاء [illegible] ميدان مطلعه الالوهية

الباقي بلا بداية المنزه بالازلية والابدية والبقاء المعبود الحق

الذي لا يوصف بالزوال والانقضاء القادر لا موجود سواه

الا من تنزه عن مشابهة الاشياء العالم [illegible]

ولا [illegible] اشياء الحكيم الذي [illegible] فسبحانه [illegible]

[illegible] والنعم التامة [illegible] الاحصاء

على ما اولانا ووهبنا من [illegible] الالاء واصلي على اعظم الذين

واكرم الانبياء محمد المصطفى وعلى آله الائمة الاتقياء

بداية نسخة ب

بِسْمِ اللّٰهِ الرحْمٰنِ الرحيم

و به ثقتي الحمد لِلّٰه المتقدّس عن الأمثال و الأشكال و النظرآء، المتنزّه عن الأتراب[1] والأصحاب و الوزراء، المتعالي عن الأضداد و الأنداد و الشرَكاء، الذي غرقت في بحار[2] كماله عقولُ العقلاء و تاهتْ[3] في ميدان[حضرة][4] جلاله ألباب الألبّآء، المتفرِّدُ بالأزليّة و الأبديّة والبقآء، المتوحِّد بالوجود الّذي لايوصف بالزّوال و الانقضاء، القادر الّذي[5] لا موجود سواه إلّا عن قدرته من ساير الأشياء، العالم فلاً يفوت[6] من علمه شيءٌ في الأرض و لا في السماء، الحكيم الّذي أمر بالعَدل و الإحسان و نهىٰ عن المنكر و الفحشاء، المتطوّل بالنعم[7] المتجاوزة للحدّ و العدّ و الاحصآء، أحمدُ علىٰ ما أولانا من النعمآء و حبانا[8] من الأيادي و الآلاء، و أُصلّي علىٰ سيِّدِ[9] المرسلين و أكرم الأنبيآء محمّدٍ المصطفىٰ و علىٰ آله الأئِمّة الأَتقياء صلاةً متواليةً متتاليةً بلا انقطاع و لا انتهاء باقيةً إلى يوم العَرض و اللقاء.

أمّا بعد، فإنّ جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقىٰ و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلميّة بالقَدَحِ المُعَلّٰى[10] و حازوا من الكمالات العمليّة[11] المقام[12] الأعلىٰ، لمّا طالعوا كتابَ *أنوار*

١.الأتراب جمع التِّرب و التِّرب: النِدّ.

٢. ب: في بحاره، بدل: بحار كماله.

٣. تاهت: شتّت.

٤. من ألف، في ب: في ميدان عظمته جلالة.

٥. الف و ب: فلا، بدل: الذي لا.

٦. النسختان: فلايعزب عن.

٧. ب: و الزم، بدل: بالنعم.

٨. الأصل: جانابه.

٩. النسختان: أعظم، بدل: سيِّد

١٠. ب: العملي.

١١. الف: العلمية.

١٢. الف: السهم.

الملكوتِ في شرح الياقوت في علم الكلام للإمام العلّامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهلِ العصر أفضل المتأخّرين مكمّل علوم المتقدّمين وارث علوم الأنبيآء و المرسلين جمال الملّة و الحقّ والدّين أبي منصور الحسن بن المُطَهَّر ـ أدام اللّهُ فضائله و أيّامه و أسبغ نواله[١] و أنعامه و جدوه ـ قد اشتمل علىٰ جمل من المباحث الدقيقة و النكت[٢] العميقة و السؤالات الحسنة اللّطيفة و الأجوبة[٣] المتقنة[٤] الشريفة زيادة علىٰ شرح ما اشتمل عليه الكتاب المذكور و بيان ما [هو][٥] فيه مسطور، لأنّه[٦] قد مال فى عبارته[٧] إلى طريق الإيجاز و الاختصار، و عدل فى ألفاظه إلى نهج المبالغة في الحذف و الإظمار، بحيث صار فهمُ تلك المباحثِ من تلك العبارة متعذّراً، و العلم بتلك النكات من تلك الألفاظ متعسّراً، سألوا[٨] منّي أن أشرحَ ما اشتمل عليه من[٩] المباحث والنكات[١٠] و المسائل [و][١١] المشكلات، شرحاً مفصّلاً لمجمله[١٢]، محلّلاً[١٣] لمشكله، مُظْهِراً لخباياه[١٤] مُوضّحاً[١٥] لخفاياه؛ فتردّدتُ فى إجابتهم إلى ذلك لافتقاره[١٦] إلى خلوّ السرّ و فراغ البال، و كون ذلك في هذا الزمان[١٧] نادراً، بل قريباً من المحال، لكنّهم كرّروا ذلك السّؤال مرّةً بعد أخرىٰ و جاءت رسلهُمْ إليَّ به[١٨] تَتْرىٰ بحيث لم يبقَ لي طريقٌ إلى الترك و الإهمال ولا سبيلَ إلى التأخّر و الإمهال، فشرعتُ في ذلك مُستعيناً باللّه و مُتوكّلاً عليه، فليس المبدأ إلّا منه و لا المرجع[١٩] إلّا إليه.

قال دام ظلّه بعد الخطبة: «و قد رتّبنا هذا الكتاب علىٰ مقاصد:

---

١. الأصل: فواضله، ب: فاضله.
٢. النسختان: النكات.
٣. الف: ـ و الأجوبة.
٤. الأصل: المنفة، الف: المتقررة، ب: المدفقة.
٥. من النسختين.
٦. الف: أنّه، ب: ألّا أنّه.
٧. الأصل: بعبارته.
٨. ب: ـ سألوا.
٩. العبارة من قوله: «و العلم بتلك» إلى قوله: «ما اشتمل عليه من» محذوفة في ألف.
١٠. ب: النكت.
١١. من ب.
١٢. الأصل: لجمله.
١٣. الف: محلاً
١٤. الخبايا: جمع الخبيئة.
١٥. الف: ـ لخباياه موضحاً.
١٦. ب: لامتداده.
١٧. الأصل: فى زماننا، ب: فى زماننا هذا.
١٨. ب: بدلالات أهملهم أتى به، أتى به، بدل: وجاءت رسلهم إليّ به.
١٩. الأصل: و المرجع.

المقصد[1] الأوّل: في النظر و ما يتَّصل به

و فيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: في ماهيّته[2]

إلى قوله: في كتاب *المناهج*.»

أقول: هذه المسألة لم يتعرّض لها صاحب الكتاب، بل افتتح كتابه بالاستدلال علىٰ وجوب النظر و كان من الواجب أن يبدأ بذكر ماهية النظر [٢آ]، ثمّ يعقبه بالاستدلال علىٰ وجوبه لِوجوب تقديم[3] التصور علىٰ التصديق، فلهذا شرع[4] الشارح[5] دام ظلّه بذكر هذه المسألة.

واعلم: أنّ الناس قد اختلفوا في ماهيّة النظر و تعريفه و الأقوال التى ذكرها الشارح[6] دام ظلّه وادّعىٰ إبطالَها في كتابه المسمّىٰ *بالمناهج* أربعة:

الأوّل: قول شذوذٌ من العقلاء: إنّه عبارة عن تجريد العقل عن[7] الغفلات.

الثاني: قول فخرالدين الرازي: إنّه عبارة عن مجموع علوم أربعة، أوّلها: العلم بصحّة المقدّمات و ثانيها: العلم بترتيبها و ثالثها: العلم بلزوم اللازم عنها و رابعها: العلم بأنّ مالزم عن الحقّ فهو حقّ.

---

١. ب: الفصل.

٢. الأصل: الماهية.

٣. النسختان: تقدّم.

٤. الأصل: ابتدع، ب: تبرع.

٥. الأصل: الشيخ.

٦. في الاصل: الشيخ و في نسختي الف و ب: الشارح هكذا حتى نهاية النسخ.

٧. ألف: من.

الثالث: قول بعض العلماء: إنّه عبارة عن تحديق العقل نحوَ المعقول، قال: لأنّ النظر بالعين [لمّاكان][١] عن تحديق الحدقة[٢] نحو[٣] المرئي التماساً لرؤيته بالبصر[٤]، فكـذلك النـظر بـالعقل[٥] عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول التماساً لإدراكه بالبصيرة[٦].

الرابع: قول فخر الدين الرازي[٧] أيضاً [ذكره][٨] في كتاب *المحصّل*: إنّه تـرتيب تـصديقات يتوصّل بها إلى تصديق آخر.

قال الشارح دام ظلّه: «والكلّ ضعيفٌ أبطلناه في كتاب *المناهج*[٩]».

[إبطال القول الأوّل]

[و][١٠] قال في الكتاب المذكور على الأوّل عقيب ذكره « و هو خـطأ»: «فـإنّهم[١١] أخـذوا تابعَ[١٢] الشّيءِ مكانَ الشّيء، و معناه أنّ تجريد العقل عن الغفلات أمرٌ مصاحبٌ للنظر، لاستحالة النظر حالة الغفلة عن المنظور فيه، فالقائِل بأنّه هو النظر أَخَذَ تابعَ النظر مَكانَهُ.»[١٣] و هذا كـما تراه ليس فيه بيان بطلان[١٤] هذا القول. و قد قيل عليه: «إنّه عدميّ[١٥] و النظر وجودي، بدليل[١٦] أنّه مولّد للعلم الوجوديّ و مولّد الوجوديّ وجوديّ بالضرورة، فلا يكون هو إيّاه»

و فيه نظر: فإنّه[١٧] لمانعٍ أن يمنع [من][١٨] كونه عدمياً و ذلك لأنّ الغفلات عدميّة، لأنّها عبارة

---

١. من النسختين.
٢. ب: الحدق.
٣. ب: بجواز.
٤. ب: لرؤية البصر تكرار، بدل: لرؤيته بالبصر فكذلك.
٥. العبارة من قوله: «لما كان» إلى قوله: «بالعقل» محذوفة في ألف.
٦. الف: بالصورة.
٧. النسختان: - الرازي.
٨. من النسختين.
٩. ب: معارج الفهم، بدل: المناهج.
١٠. من النسختين.
١١. العبارة: "خطاء، فإنّهم أخذوا" مطموسة في ب، وجاءت في نسخة ألف: أنّهم، بدل فإنّهم.
١٢. الف: موضع، بدل تابع.
١٣. الف: فهذا.
١٤. الأصل: إبطال.
١٥. الأصل: معدمى.
١٦. الف: فدليل.
١٧. الأصل و ب: فإنّ.
١٨. من النسختين.

عن عدم التفطّن للشّيء، فيكون رفعها الذي هو تجريد[١] العقل عنها وجوديّاً.

سلّمنا، ليكن لانسلّم أنّ النّظر وجوديّ و نمنع من كونه مولّداً للعلم و اقتران العلم به لايدلّ علىٰ كونه متولّداً[٢] عنه، لاحتمال كونه شرطاً بحصول العلم عن فاعله[٣].

و الأولىٰ أن يقال فى إبطاله: إنّ تجريد العقل عن الغفلات موجود بدون النظر، كما في العلوم البديهيّة و الكسبية بعد استقرارها حال[٤] استحضارها، فإنّ تجريد العقل عن الغفلات عن تلك الأشياء موجود و النظر فيها مفقود، و لأنّ النظر لو كان عبارة عمّا ذكر لكان المعلّمُ و المستحضر ناظراً.

[إبطال القول الثاني]

و قال على الثاني عقيب ذكره: «و هو عندي خطأ»: «فإنّ العلم باللزوم علمٌ بنسبةٍ مخصوصة بين المقدّمات و النتيجة، فهي[٥] مسبوقة بالعلم بالنتيجة، فلا يمكن جعله ـ أي جعل العلم بالنتيجة ـ جزءاً من علّتها، يعني النظر.»

و فيه نظر: فإنّ العلم بلزوم النتيجة للمقدّمتين مسبوق بالعلم بالنتيجة بمعنى التصوّر لا بمعنى التصديق، و كون النظر علّةً لها إنّما هو بمعنى التّصديق لا بمعنى التصوّر، و حينئذٍ لا يمتنع أن [٢ب] يكون العلم بلزومها[٦] للمقدمتين جزءاً من العلم التصديقي بها.

و الأولىٰ أن يقال فى إبطاله: إنّه غير جامعٍ لخروج النظر في التصوّرات و النظر الفاسد منه.

و أيضاً: فإنّ النظر يتحقّق من دون هذه العلوم الأربعة، فإنّ الطالب إذا اعتبر المعاني المرتسمة في ذهنه، فوقع على المقدّمتين المتناسبتين المنتجتين لمطلوبه[٧] و رتّبهما[٨] علىٰ[٩] ما يَنبغي انساق ذهنه[١٠] إلى العلم التصديقيّ بذلك المطلوب و كان ناظراً و إن كان ذاهلاً عن كون المقدّمتين

---

١. الف: تحديد.
٢. الف: مولّدا.
٣. الف: فاعل.
٤. الف: حين.
٥. الف: هى.
٦. الف: بدونها.
٧. الف: المبانيتين للنتيجة المطلوبة.
٨. الأصل: و رتّبنا، الف: و رتّبها.
٩. ب: علم، بدل: علىٰ.
١٠. الف: علمه.

صادقتين[١] و كون ذلك[٢] الترتيب صواباً و كون المطلوب لازماً للمقدّمتين[٣] و كـون اللازم عـن الحقّ حقّاً. فإنّ النظر الصحيح يتوقّف علىٰ المقدّمات الصادقة و الترتيب الصواب. لا علىٰ العلم بكون تلك المقدّمات صادقة و كون ذلك الترتيب صواباً. و حينئذٍ يمتنع أن يكون شيء من تلك العلوم الأربعة جزءاً من النظر لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه. و لإنّ هذه العلوم قد تحصل من دون النظر لوجوب انقضاء النظر و عدمه بإدراك المطلوب و إمكان بقائها بعده.

[إبطال القول الثالث]

و قال على الثالث عقيب ذكره: «و هو أيضاً ضعيفٌ» و اقتصر على ذلك و هذا أيضاً ليس إبطالاً له.

و الأولىٰ أن يقال: إنّ ذلك منقوض بالتذكّر. فإنّ تحديق العقل موجود فـيه و ليس بـنظرٍ. وكذا[٤] تحديق العقل نحو المعقولات البديهيّة و القضايا الضروريّـة فإنّه واقع و ليس بنظرٍ. و الحقّ أنّ تحديق العقل نحو المعقول[٥] أمرٌ لازم للنظر. فالغلط[٦] في جعله عبارةً عن النظر من باب أخذ لازمِ الشيءِ مكانَهُ.

[بيان القول الرابع]

و قال على الرابع عقيب ذكره: «و هو غير جامعٍ لخروج النظر في التصوّرات منه» و هو غير وارد علىٰ قائله. أعني فخر الدين الرّازى. لِأَنَّه إنّما أراد به تعريف النّظر المفيد للتصديقات. لأنّ التصوّرات عنده غيره مكتسبة و أيضاً سياق[٧] كلامه يدلُّ علىٰ ذلك. لأنّه قال بهذه العبارة: «المعترفونَ بالتصديقات البديهيّة و المحسوسة اختلفوا في أنّه هل يمكن تـرتيبها[٨] بـحيث

---

١. الأصل و الف: الصادقتين.
٢. ب: دليل.
٣. الأصل: لازم للمقدتين، الف: لازم المقدمتين، ب: لازماً لمقدّمتين.
٤. الأصل: + أنّ.
٥. الأصل: المعقولات.
٦. الف: والغلط.
٧. الف: استيغايه، الأصل وب: سياقة.
٨. الأصل وب: تركيبها.

يؤدّي ذلك الترتيب[١] إلى صيرورة ما ليس بمعلومٍ معلوماً، و[٢] الجمهور من أهل العلم قالوا به، و الكلامُ فيه و في تعاريفه[٣] يستدعى فصولاً».

«*مسألة:*[٤] النظر ترتيب تصديقات يتوصَّلُ بها إلى تصديق آخر»، انتهى كلامه.

[الحقُّ في المسألة]

قال دام ظلّه: «و الحقّ أن يُقال: إنّ النظر ترتيب أمورٍ ذهنيّة ليتأدّىٰ بها إلى أمرٍ آخرٍ».

أقول: لمّا استضعف التعريفات السابقة ذكر ما هو الحقّ عنده، و هذا التعريف منقول[٥] عن الأوائل، و هو شامل للنظر في التصوّرات و التصديقات بأسرها و شامل للصحيح و الفاسد ومشتمل علىٰ العلل الأربع للنظر التي[٦] لاٰ يخلُو مركَّبٌ [ما][٧] منها، أعني الماديّة و الصوريّة و الفاعليّة و الغائيّة.

أمّا الماديّة[٨]، فهي الأمور الذهنيّة التي منها تتألّف[٩] الحدود و الرسوم المفيدة [٣ آ] للتصوّر [والحجج][١٠] و البراهين المفيدة للتصديق.

و أمّا الصوريّة[١١]، فهى الهيئة[١٢] الحاصلة بالترتيب و أشار إليها بذكر الترتيب، فإنًّ كلَّ ترتيبٍ بل كلّ تأليف ـ فهو مستلزم لحصول هيئة.

و أمّا الفاعليّة[١٣]، فالترتيب أيضاً يدلّ عليه لامتناع حصوله من غير مُرتِّبٍ[١٤].

و أمّا الغائيّة[١٥]، فهي التأدّي إلى أمرٍ آخر الّذي هو المطلوب.

---

١. ب: التركيب.
٢. الف: ـ و.
٣. الأصل: و تعريفه، بدل: و فى تعاريفه، الف: و مى تغارسعه.
٤. الف: مسألة.
٥. الأصل: و هو التعريف المنقول.
٦. الأصل: الذي.
٧. من النسختين.
٨. الف: المادّة.
٩. الف: تألف.
١٠. من النسختين.
١١. الف: الصورة.
١٢. الأصل: المهية.
١٣. الف: الفاعل.
١٤. الف: ترتيب.
١٥. الف: الغاية.

قال دام ظلّه: «اعترض بعض المحقّقين» ـ يعني الإمام السعيد نصيرالدّين الطوسي رحمه اللّٰه تعالى ـ «بأنّه» ـ أي هذا التعريف ـ «أخصّ من النظر، لاختصاصه بالانتقال[1] من المبادي» ـ يعني علل المطالب كالحدود و الرسوم بالنسبة إلى المطلوب التصوري و الحجج بالنسبة إلى المَطلوب التصديقي ـ «إلى المطالب».

«و قلّ ما يتّفق مثل هذا النظر ابتداءً» ـ [أي][2] من غير سبق تصوّر المطلوب ـ «و الأكثر الانتقالُ من المطالب إلى مباديها» ـ يعني عللها الذهنية ـ «ثمّ من مباديها إليها و هذا» ـ يعني الأكثر الّذى هو عبارة عن الانتقالين المذكورين جميعاً ـ «لا يدخل بتمامه في الحدّ المذكور، ثمّ جعل» ـ يعني نصيرالدّين ـ «الحدَّ هوالانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد».

«والجواب: أنّ ترتيب المبادي أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالانتقال من المطالب و عدمه، وكلٌّ من القسمين داخلٌ تحت النظر و اشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه فى الأعمّ لخروج القسم الآخر [منه][3] حينئذ، ثمّ أيّ فارق بين الحدّ الّذي ذكرناه و الحدّ الذي ارتضاه وهذه المسألة لم يتعرّض لها المصنّف و إنّما ذكرناها لتوقّف[4] مباحث النظر عليها».

أقول: الاعتراض المذكور إنّما أورده نصير الدّين على الحدّ الّذى ذكره فخر الدّين في *المحصَّل*، لا على الّذي أورده الشارح دام ظلّه، لأنّه رحمه اللّٰه قال[5] عقيب ذكر الحدّ الذي ذكره فخر الدّين ما هذه[6] صورته:

«إنّه حدّ النظر بما هو أخصّ منه، لأنّ هذا الحدّ[7] يختصّ بالانتقال من المبادي التصديقيّة إلى المطالب و قلّ ما[8] يتّفق مثل هذا النظر ابتداءً و الأكثر أن ينقل[9] من المطالب أوّلاً[10] إلى مباديها، ثمّ من مباديها إليها و هذا لا يدخل بتمامه[11] في الحدّ المذكور و أيضاً ترتيب تصوّرات يتوصّل

---

١. الاصل: الانفعال.
٢. من النسختين.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: ليتوقف.
٥. الأصل: قال رحمه اللّٰه.
٦. الأصل: هذا.
٧. الف: مختصّ.
٨. الأصل: و لمّا، بدل: قلّ ما.
٩. الأصل: ينقل.
١٠. الف: أزلاً.
١١. الأصل: و هذا بتمامه لايدخل.

بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه و هذا القسم هو الّذي أنكره صاحب الكتاب و يتقدّم علىٰ ذلك تحليل تصوّر إلى مبادي يتألّف منها الحدّ، أعني الانتقال عن المحدود إلىٰ الحدّ حتّى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود.

[و] الحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلىٰ أمور مستحصلة هي المقاصد»، انتهى كلامه.

واعْلَمْ:[1] أنّ مجموعه غير وارد على الحدّ[٣ ب] الّذي ذكره الشارح دام ظلّه و لمّا كان بعضُ ما اعترض به ـ و هو كونه أخصّ من النظر باعتبار عدم شموله للحركتين معاً ـ وارداً[2] علىٰ الحدّ الّذي اختاره الشّارح دام ظلّه، جَعَلَ الاعتراض عليه.

[بيان دعوى المحقّق و هو أنّ الحدّ أخصّ من النظر]

و أمّا بيان دعوى المحقّق رحمه اللّٰه و هو أنّ الحدّ أخصّ من النظر، فهو أنّ النظر ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مجموع الحركتين ـ أعني الانتقال من المطالب إلىٰ مباديها و الانتقال من مباديها إليها ـ و هو الأكثر الأغلب.

و ثانيهما: الحركة الثانية ـ أعني الانتقال من المبادي إلى المطالب ـ و هذا نادر[3] قليل جدّاً.

و الحدّ المذكور لايتناول القسم الأوّل بتمامه، فكان[4] أخصّ من النظر الذي هو مورد القسمة، لأنّه إنّما يتناول الحركة الثانية و هي[5] جزء مَن مجموع الحركتين، فلم يكن مجموع الحركتين داخلاً بتمامه في الحدّ المذكور و لا مندرجاً تحته لاستحالة حمل الحركة الثانية علىٰ مجموع الحركتين[6] و لم[7] يكن جامعاً لجزئيّات المحدود.

---

١. النسختان: و علم منه، بدل: واعلم.
٢. الأصل: وارد.
٣. الأصل: ما ذكر، بدل: نادر.
٤. الأصل: و كان.
٥. الأصل: و هو.
٦. الأصل: حركتين.
٧. الأصل: فلم.

[تقرير جواب الشّارح (ره)]

و تقرير جواب الشارح دام ظلّه عن ذلك بالمنع من كون الحدّ المذكور[١] أخصّ من النظر، لأنّ قولنا: «ترتيب أمور ذهنية يتوصّل بها إلى آخر» أعمّ من كون ذلك الترتيب مسبوقاً بالانتقال من ذلك الآخر و من عدمه و حينئذ يكون كلّ واحد من القسمين مندرجاً تحت الحدّ المذكور.

و قوله: «واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر منه حينئذٍ» معناه أنّ كون ذلك القسم الأكثري من النظر مشروطاً[٢] بسبق الانتقال من المطالب إلىٰ مباديها لا يقتضي كون الأعمّ ـ أعني مطلق النظر الشّامل للقسمين جميعاً ـ مشروطاً بسبق ذلك الانتقال؛ إذ لو كان شرطاً في مطلق النظر لم يبق صادقاً على القسم الآخر أعني النادر، لكونه غير مسبوق بذلك الانتقال، و المقصود بالتحديد إنّما هو الأعمّ الشّامل للقسمينِ جميعاً، لا ما يختصّ بأحدهما و إلّا لما كان[٣] تحديداً للنظر، بل لجزء[٤] من جزئيّاته، هذا خلفٌ.

و فيه نظر، لأنّا لانسلّم اندراج [القسم][٥] الأكثري تحت الحدّ الذي ذكره وذلك لأنّ القسم الأكثري عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين و المندرج تحت الحدّ الذي ذكره ليس ألّا الحركة الثانية: تارةً مسبوقة بالأولىٰ و تارةً غير مسبوقة بها و ليس مجموع الحركتين عبارة عن الحركة الثانية مسبوقة بالأولىٰ و لا غير مسبوقة بها.

و وجه الخلل في ذلك حصول الالتباس بين مجموع الحركتين و بين الثانية بشرط سبق الأولىٰ، و لا شكَّ في ثبوت الفرق بينهما.

و الحقّ أنَّ الحركة الثانية وحدّها ليست نظراً، لأنّ النّظر طلبٌ و الطلبُ يجب أن يكون مسبوقاً بتصوّر المطلوب، فانّ طلب النفس لِما لا شعورَ [٤ آ] لها[٦] به البتّة محال بالضرورة، و لو اتّفق وقوع ذلك لم يكن عن قصد و العلمُ الحاصل به لا يكون نظريّاً؛ بل ضروريّاً، لأنّ[٧] الذهن لو اتّفق أن وقع علىٰ حدّ تامّ لبعض الماهيّات ابتداء، انتقل إلىٰ تصوّر تلك الماهيّة انتقالاً طبيعيّاً، لا

---

١. الف: ـ المذكور.

٢. الأصل: مشروطٌ.

٣. الأصل: لم يكن.

٤. الأصل: جزء، الف و ب: لجزئي.

٥. من النسختين.

٦. الف: بما لا شعور لنا به.

٧. النسختان: فإنّ.

صناعياً و كان تصوّر تلك الماهيّة ضرورياً بالقياس إلىٰ ذلك الشخص، لأنّه لم يتوقّف علىٰ طلبٍ و كسبٍ و معنى الضروري ذلك و هذا إنّما يحصل لأصحاب القوى القدسيّة و حينئذٍ يجب تعريف النظر بما لا يندرج فيه هذا المعنىٰ و إلّا لم يكن التعريف مانعاً.

و الظاهر أنّ المحقّق رحمه اللّٰه تعالىٰ أراد بالنظر مجموع الحركتين خاصّةً، لأنّه زيّف[1] الحدّ المذكور بأنّه لم يدخل فيه النظر بهذا المعنى بتمامه، و من المعلوم أنّ النظر لو كان مقولاً على معنى آخر استحال دخول ذلك المعنى بتمامه في الحدّ، لأنّ حدّ الأمر[2] المشتمل علىٰ مختلفات الحقيقة لا يذكر فيه تمام ماهيّة شيء من المختلفات و إلّا لما كان[3] صادقاً إلّا[4] علىٰ تلك الماهيّة فيكون حدّاً لها لا لأمر شامل لها و لغيرها، و حينئذٍ يكون مراده بكون الحدّ أخصّ من النظر الخصوص[5] باعتبار الأجزاء، بمعنىٰ أنّ أجزاءه[6] بعض أجزاء النظر، فإنّه قد يقال: العموم و الخصوص باعتبار الأجزاء[7] كما يقال باعتبار الجزئيّات، فكلّما كانت أجزاؤه بعض أجزاء [الآخر كان][8] أخصّ من ذلك الآخر باعتبار قلّة أجزائه و الآخر أعمّ باعتبار كثرة أجزائه و قد وجد في كلامه رحمه اللّٰه مثل ذلك و لأنّه لو أراد العموم و الخصوص باعتبار الجزئيّات لقال هكذا: وهذا لا يدخل بتمامه تحت الحدّ.

و[9] قوله: «والحدّ الجامع للنظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلىٰ أمور مستحصلة هي المقاصد»، أي الجامع للنظر فى التصوّرات و التصديقات بأسرها[10] من العلوم و الظنون و غير ذلك، فإنّ الأمور الحاصلة في الذهن قد تكون تصوّرات هي أجزاء القول الشارح و قد تكون تصديقات هي أجزاء[11] الحجج[12] و هذا الحدّ دالّ بالمطابقة على الحركة الثانية من الحركتين

---

١. الأصل: رتب.
٢. الأصل: الحد لأمر.
٣. الأصل: لم يكن.
٤. النسختان: + غير.
٥. الأصل و ب: المخصوص.
٦. الأصل: أجزا.
٧. العبارة من قوله: «بمعنىٰ أنّ أجزاءه» إلى قوله: «باعتبار الأجزاء» محذوفة في نسخة ألف.
٨. من الف، في ب: آخر كان.
٩. النسختان: ـ و.
١٠. الف: تأخرها.
١١. ب: آخر.
١٢. الأصل: الحجّة.

اللتين هما جزء النظر و[1] بالالتزام على الأخرىٰ[2]، فإنّ الانتقال إلىٰ الأمور المستحصلة إنّما يكون بعد تصوّرها و الانتقال منها إلىٰ مباديها، و لو قال: «إلىٰ أمر مستحصل» لكان أولىٰ.

قال الشارح دام ظلّه: «ثمّ أيّ فارق بين الحدّ الّذي ذكرناه و بين الحدّ الّذي ارتضاه».

و أقول: [إنّه][3] لم يتعرّض للحدّ الّذي ذكرتموه، حتّى يحاولَ إظهار الفرق بينه و بين الحدّ الّذي ذكره، [و][4] إنّما هذا الحدّ بعد تزييف[5] الحدّ الّذي ذكره فخر الدين كما تقدّم، و ثبوت الفرق بين ما ارتضاه و بين ما زيّفه ظاهر و الفرق بينه بين ما ذكره الشارح أيضاً ظاهر، فإنّ الترتيب للأمور[6] الذهنيّة طلباً للتوصّل[7] بها إلىٰ أمرٍ آخر[8] علّةٌ للحركة إلىٰ المطالب، و النظر عبارة عن الحركة و الانتقال على تفسيره رحمه [٤ ب] اللّٰه، لاعن علّته و سببه.

[المسألة الثانية: في أنَّ النظرَ واجِبٌ]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «علىٰ العبد نعم جمّة. فلابدّ من[9] أن يعرفَ المنعمَ فيشكره، و لا طريق إلىٰ هذا المعرفة الواجبة إلّا النظر، لأنّ التقليد متردّد بين مَن لا ترجيح فيهم، و قول المعصوم لا يكون حجّة إلّا إذا كان معصوماً و من معرفة اللّٰه [تعالىٰ][10] تستفاد عصمته، فيكون دوراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ المعتزلة و الأشاعرة اتّفقوا علىٰ أنّ النظر واجب إلى آخره».

[تقرير الدليل الأوّل]

أقول: تقرير الدّليل الأوّل ـ و هو ما ذكره المصنّف ـ أن[11] يقال: إن كانت معرفة اللّٰه تعالىٰ

---

١. الف: ـ و.
٢. الأصل: الأجزاء.
٣. من النسختين.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: تعريف.
٦. ب: بالأمور.
٧. الأصل: ليتوصل.
٨. الف و ب: ـ أمر آخر.
٩. الأصل: و، بدل: من.
١٠. من ألف.
١١. الأصل: انه.

واجبة كان النظر واجباً، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالي مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ المعرفة متوقّفة على النظر قطعاً، لأنّها ليست ضرورية بالضرورة، فهي نظريّة و العلوم النظرية [إنّما][١] تستحصل بالنظر، و إذا كانت متوقّفة عليه ـ و هي واجبة ـ كان النظر[٢] واجباً لوجوبها[٣]، إذ لو لم يكن واجباً علىٰ ذلك التقدير لزم أحد الأمرين و هو إمّا أن لا تكون واجبة مع فرضها كذلك أو تكليف ما لا يطاق، و التالي بقسميه باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّه لو لم يكن واجباً علىٰ ذلك التقدير جاز تركه دائماً و حينئذ إن لم تبق المعرفة المتوقفة عليه واجبةً لزم الأوّل و إن بقيت واجبة لزم الثاني، لأنّ وجودها مع عدم ما يتوقّف عليه محال بالضرورة، فلا يكون مقدوراً.

و أمّا حقيّة المقدّم فلأنّ شكر اللّٰه تعالىٰ واجب و متىٰ[٤] كان شكره واجباً كانت[٥] معرفته كذلك.

أمّا الأوّل فلأنّ للّه تعالىٰ على العبد نعماً جمّةً[٦] كوجوده و قدرته و علمه و لذّته[٧] و غير ذلك من الحواس الظاهرة و الباطنة الّتي هي وسائل تحصيل المنافع و دفع المضارّ و خلق الأغذية الشهيّة[٨] و شكر المنعم واجب بالضرورة.

و أمّا الثاني فلأنّ شكره تعالىٰ لا يمكن[٩] من دون معرفته بالضرورة، فتكون معرفته واجبةً لما تقرّر [من][١٠] وجوب ما يتوقّف عليه الواجب.

[الاعتراض الأوّل]

و أشار في الفصّ[١١] إلىٰ جواب سؤال على هذا الدليل، تقريره: أن يقال[١٢]: إنّا لا نسلّم صدق

---

١. من النسختين.
٢. النسختان: ـ النظر.
٣. الف: كوجوبها.
٤. ب: متم، بدل: متىٰ.
٥. ألف: كان.
٦. ب: فلأنّ اللّٰه تعالىٰ أنعم علينا نعماً جمّاً، الأصل: نعم جمّة.
٧. ب: إرادته.
٨. الأصل: البهية.
٩. الأصل: لما يكن.
١٠. من النسختين.
١١. ب: الفصل و في حاشية نسخة ب: النقض، بدل: الفصّ، و المراد منه كتاب فصّ *الياقوت*.
١٢. الأصل: لا يقال.

قولكم إن كانت معرفة [اللّٰه][١] واجبةً كان النّظر واجباً، و ما ذكرتموه لبيانها من كونها متوقّفةً عليه إنّما يتمّ إن لو لم يكن تحصيلها من التقليد أو قول المعصوم و هو ممنوع، لجواز تحصيلها من كلّ واحدٍ منهما.

و تقرير الجواب أن يقال: التقليد غير محصّل للمعرفة بالضرورة[٢]، لأنّه متردّد بين أشخاص متساويين لا ترجيح فيهم و أقوالهم مختلفة و آراؤهم متباينة و اعتقاد بعضها[٣] دون بعض يكون ترجيحاً من غير مرجّح و هو محال و اعتقاد مجموعها غير ممكن لتناقضها فتعيّن إطراحها.

و أمّا قول المعصوم فلأنّه لا يكون حجّةً إلّا إذا علم كونه معصوماً، لكنّ العلم بكونه معصوماً يتوقّف علىٰ معرفة اللّٰه[٤] تعالىٰ من قول المعصوم لزم الدور.

[الاعتراض الثاني]

و ذكر الشارح دام ظلّه اعتراضاً آخر علىٰ الدليل المذكور و جوابِهِ.

تقرير الاعتراض أن يقال: لا نسلّم أنّ الشكر لا يمكن إلّا بعد معرفة اللّٰه تعالىٰ، إن أردتم بالمعرفة المعرفة التفصيلية لجواز أن نشكر[٥] المنعم الّذي ابتدأ إلينا هذه النعم و تكون معرفته باعتبار كونه منعماً علينا كافيةً و إن لم تتحقّق المعرفة المفصّلة.

و تقرير الجواب المذكور أن يقال: إنّ الّذي علينا إنّما هو[٦] آثار[٧] النعم و هي غير مستلزمة لكونها نعماً[٨] إلّا إذا علمنا أنّ[٩] فاعلها قصد بها[١٠] الإحسان[١١]، فما لم نعلمه مفصّلاً لا يمكننا أن نعلم كونه قاصداً للإحسان بها و حينئذٍ لا نعلم[١٢] كونه نعماً[١٣].

---

١. زيادة من النسختين، في الأصل: المعرفة، بدل: معرفة اللّٰه.

٢. النسختان: + و.

٣. ألف: بعضهم.

٤. الأصل: معرفته تعالىٰ.

٥. الأصل: يكشر، الف و ب: شكر.

٦. ألف: ـ هو.

٧. ب: بازاء، بدل: آثار.

٨. الأصل: نعمآء.

٩. الأصل: كون، بدل: أنّ.

١٠. ب: قصيد، و في حاشية نسخة ب: قصدبها.

١١. ب: بالإحسان.

١٢. الأصل و ب: لا يعلم.

١٣. الأصل: منعماً.

و فيه نظر، فإنّ هذا الجواب غير دافعٍ للسؤال المذكور، نعم فيه قدحٌ في بعض مقدّمات الدليل و هي[١] قولنا: إنّ للّه على العبد نعماً جمّة، لأنّا إذا لم نعلم أنّه فعل هذه المنافع على جهة الإحسان إلينا لم نعلم كونه منعماً، فحصول[٢] الشكر في كونه منعماً يوجب الشكر في وجوب شكره.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المعرفة الإجماليّة و هي معرفته بكونه مبتدياً بهذه[٣] النعم إلينا غير كافية في إمكان الشكر، لأنّ الشكر مختلف باختلاف أحوال المنعمين و يتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم[٤] ولا يمكن الاهتداء[٥] إلىٰ شكر اللّه تعالىٰ اللائق بعظمة[٦] جلاله إلّا بعد المعرفة التفصيليّة، فإنّ المنعم يجب شكره بما يليق به، فلعلّ بعض أنواع الشكر الّتي لا تكون مناسبة للمشكور تجري مجرىٰ الذمّ والاستهزاء.

[تقرير الدليل الثاني]

و تقرير الدليل الثاني و هو الّذي تبرّع[٧] بذكره الشارح دام ظلّه فهو أن يقال: إنّ النظر دافع للخوف و كلّ دافع للخوف فهو واجب، ينتج أنّ النظر واجبٌ.

أمّا الصغرىٰ، فلأنّ المكلّف إذا نشأ بين العقلاء و سمع اختلافهم في إثبات الصانع و نفيه وأحوال المعاد و أمور القيامة حصل له خوفٌ، إذ كلّ واحد من أقوال المختلفين يجوز أن يؤاخذ علىٰ اعتقاده و علىٰ عدم اعتقاده و لا مزيلَ لهذا الخوف إلّا النظر.

و أمّا الثانية فضروريّة.

[المسألة الثالثة: في أنَّ النظر مفيدٌ للعلم]

قال المصنّف: «و النظر طريق إلىٰ العلم و تقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر

---

١. الأصل: و هو.
٢. الكلمة مطموسة في ألف.
٣. النسختان: لهذه.
٤. الف: و تتفاوت مراتبهم، بدل: و يتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم.
٥. الأصل: الابتداء.
٦. الأصل: لعظمة.
٧. ألف: شرع.

ينعكس عليه في الإبطال إن لم نتعرّض لنقض تقسيمه، و التهويلات بخبط أهل الكلام يدلّ علىٰ الصعوبة، لاٰ [علىٰ][1] التعذّر».

قال الشّارح دام ظلّه: «لمّا بيّن المصنّف أنّ معرفة اللّٰه تعالىٰ لاتحصل إلّا بالنظر إلىٰ آخره».

أقول: المصنّف لم يُبيّن[2] ذلك بدليل، و إنّما ادّعاه دعوى، نعم بيّن عدم إفادة كلّ واحدٍ من التقليد وقول المعصوم لمعرفة اللّٰه تعالىٰ[3] و ذلك[4] لاٰ يوجب كون النظر مفيداً لمعرفة اللّٰه تعالىٰ [٥ ب] لاحتمال امتناع معرفته[5] تعالىٰ و إمكان معرفته بطريق آخر غير النظر كتصفية الباطن وغيره.

و قد ادّعىٰ أنّ النظر طريق إلى العلم و لم يستدلّ عليه بدليل و ذلك لوضوح هذا المطلوب وظهوره جدّاً.

«فإنّ كُلَّ مَنْ علم أنّ العالم متغيّرٌ و أنّ كلّ متغيّرٍ مُحْدِثٌ، فإنّه يتجدّد له علم ثالث بأنّ العالم محدث، والعلم بذلك ضروريٌّ».

و ذكر شبهتين[6] للذاهبين إلىٰ أنّه لاٰ يفيد العلم:

[الشبهة الأولىٰ]

و تقرير الأولىٰ منهما أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إمّا أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ كلّ علمٍ لايخلو[7] عن[8] القسمين، لأن حصوله إن لم يتوقّف علىٰ شيءٍ زائدٍ علىٰ تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة كان ضروريّاً و إن توقّف كان نظريّاً.

و أمّا بطلان الأوّل من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من الضرورة فلأنّه لو كان كذلك لاشترك العقلاء فيه، و التالي باطل لمخالفتنا ومخالفة طوائف كثيرة من العقلاء في ذلك، فكذا المقدّم و الملازمة ظاهرة.

---

١. من النسختين.

٢. الأصل: لم يذكر تبيين، بدل: بم يبيّن.

٣. ألف: ـ تعالىٰ.

٤. الف: فذلك.

٥. الأصل: معرفة اللّه.

٦. الأصل: الشبهتين.

٧. الأصل: لا يخلوا.

٨. الأصل: من.

و أمّا بيان بطلان الثاني من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من النظر فلأنّه يلزم[1] إثبات الشيء بنفسه و التسلسل أيضاً[2]، لأنّ العلم بإفادة ذلك النظر المخصوص للعلم ليس ضروريّاً لعدم اشتراك العقلاء فيه، فيفتقر إلىٰ نظر آخر و ننقل الكلام إليه و هٰكذا إلىٰ غير النهاية و إنّه محال.

[تقرير جواب الشبهة الأولىٰ]

و تقرير الجواب أن نقول[3]: هذا معارض بمثله، فإنّ العلم بعدم إفادة النظر العلمَ إمّا أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

و بيان بطلان القسم الأوّل: عدم[4] اشتراك العقلاء فيه لمخالفتنا و بيان بطلان الثاني: أنّه يلزم إبطال الشيء بنفسه و مناقضة الدعوىٰ لكونه حينئذٍ مفيداً لعلمٍ مخصوصٍ و هو كون النظر غير مفيد للعلم.

و إلىٰ هذا أشار المصنّف بقوله: «ينعكس عليه فى الإبطال»، أي في إبطال دعوانا إفادة النظر العلم و قوله: «إن لم نتعرّض لنقض تقسيمه» أي إن لم نتعرّض للجواب بالنقض ـ أي بمنع المقدّمات ـ، أمّا لو تعرّضنا كان لنا أن نمنع من بطلان كلّ واحد من قسمي التالي، و نقول: لم لا يجوز أن يكون ضروريّاً قولكم بلزوم اشتراك العقلاء فيه، قلنا: لا نسلّم، لجواز خفاء شيءٍ من تصوّرات هذه القضيّة، فإنّ الضروريّات قد[5] تخفى لخفاء تصوّراتها.

سلّمنا، لكن مخالفتكم غير قادحة، لأنّكم مُكابرون كالسوفسطائية، فإنّهم لمّا لم تقدح مخالفتهم في كون العلوم البديهيّة علوماً، كذلك مخالفتهم في إفادة النظر العلم فإنّها لاتقدح في كون ذلك معلوماً لِكلِّ عاقلٍ.

سلّمنا، لكن لم لايجوز أن يكون نظريّاً قولكم: «يلزم التسلسل»؟

قلنا: لا نسلّم «وذلك لأنّه حاصل من مقدّمتين»:

---

١. ألف: يلزمه.

٢. هذه العبارة: «و التسلسل أيضاً» مطموسة في نسخة ب.

٣. النسختان: أن يقال.

٤. الأصل: لعدم.

٥. ألف: ـ قد، ب: قل.

إحديٰهما: [أنّ][1] النظر يلتجىء إليه العقلاء[2] في استحصال مقاصدهم [المجهولة][3] دائِماً أو في الأكثر، [الثانية]: و كلّما يلتجىء العقلاء إليه في استحصال مقاصدهم دائِماً أو في الأكثر فهو مفيد للعلم، ينتج: النظر مفيدٌ[4] للعلم، و العلمُ بإفادة هذا النظر[5] لهذه النتيجة و كونها [٦ آ] علميّةً حينئِذٍ ضروريٌّ يحصل من نفس تصورّها و تصوّر هذا النظر[6]، فانقطع التسلسل.

[تقرير آخر من الشبهة الأولىٰ]

و قد تورد هذه[7] الشبهة علىٰ نوع آخر من التقرير ـ كما ذكره الشارح دام ظلّه ـ و هو أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً إمّا ضروريّاً فيلزم اشتراك العقلاء فيه و هو باطل لمخالفتنا إيّاكم فيه، و إن كان نظريّاً تسلسل.

[الجواب عنها]

و الجواب عنها كما مرّ [إلّا][8] في بيان انقطاع التسلسل، فإنّا نقول ههنا: لا نسلّم أنّه يلزم التسلسل على تقدير كون العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً مستفاداً من النظر.

و ذلك لأنّه حاصل من مقدّمتين:

إحديٰهما[9]: أنّ تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدّمتين ضروريّتين[10].

ثانيتهما[11]: أنّ كلّ لازم لمقدّمتين ضروريتين[12] فهو علم[13] بالضرورة، ينتج[14]: هذه النتيجة علم[15] بالضرورة و العلم بكون هذه النتيجة [علماً][16] ـ أعني قولنا: هذه النتيجة علمٌ بالضرورة ـ

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: يلتجيء العقلاء إليه.
٣. من النسختين.
٤. الأصل:مفيداً.
٥. الأصل: الفصل، بدل: النظر.
٦. الأصل: الدليل.
٧. ألف: هذا.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: أحدهما.
١٠. الأصل و ب: ضرورتين.
١١. الأصل وب: ثانيهما.
١٢. الأصل: ضرورتين.
١٣. ألف: عطر.
١٤. ألف: + أنّ.
١٥. الف: عطر
١٦. من النسختين.

بديهيّ يحصل من نفس تصورّها، فانقطع التسلسل. و تقرير الشبهة على الوجه الأوّل أنسب بالفصّ[١].

و لقائِل أن يقول على أصل الشبهة: لا نسلّم صدق قولكم: "لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إمّا مستفاداً من الضرورة أو النظر"، و إنّما يصدق إن لو لزم من كونه مفيداً للعلم العلم بكونه مفيداً للعلم و هو ممنوع.

و اعلم أنّ الضمير في قول المصنّف: «و تقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر»[٢] راجع إلى المدّعىٰ و هو الحكم بكون النظر مفيداً للعلم و

تقرير الشبهة الثانية

أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان مفيداً له إذا كان متعلّقاً بأقرب الأشياء إلى الناظرين، و التالي باطل فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة، فإنّ عدم إفادته العلمَ[٣] في أقرب الأشياء إلى الناظرين[٤] و حصول الغلط فيه يوجب أولوية عدم أفادته له في غيره بالضرورة و أمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ أقرب الأشياء إلينا و أدناها لدينا أَنْفُسُنا، و قد وقع [من][٥] الاختلاف و تعدّد الآراء في حقيقة الإنسان ما لا مزيدَ عليه.

و قد أشار الشارح دام ظلّه إلىٰ بعضها في مصنّفاته غير هذا الشرح[٦]، و لو كان النظر فيها مفيداً[٧] للعلم لما كان كذلك.

تقرير الجواب

بالمنع من بطلان التالي و ما ذكرتموه من عدم إفادة النظر العلم[٨] في حقيقة الإنسان فهو ممنوع و الاختلاف لا يدلّ عليه، بل[٩] يدلّ علىٰ أنّه ليس كلّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات النظر مفيداً

---

١. ب: بالنقض.

٢. الف: العبارة «من الضرورة أو النظر» محذوفة، و في ب حذفت هذه العبارة: «الضرورة أو النظر».

٣. الأصل: للعلم.

٤. الأصل: للناظرين، بدل: إلى الناظرين.

٥. من النسختين.

٦. قوله: «غير هذا الشرح» لم يرد في النسختين.

٧. الف: ـ مفيداً.

٨. الأصل و ألف: للعلم.

٩. الف: + إنّما.

للعلم.

و نحن لا ندّعي نقيض[١] ذلك ـ أعني إفادة كلّ نظر العلمَ ـ سواء كان صحيحاً أو فاسداً جامعاً للشرائط المعتبرة [في إفادة العلم أو خالياً عنها، بل المدّعىٰ إفادة النظر العلم إذا كان جامعاً للشرائط المعتبرة][٢] في إفادته إيّاه و ما عدا الرأي الحقّ في هذه المسألة لازم لنظر فاسد، إمّا في مادته أو صورته.

و اعلم أنّ[٣] القول بأنّ الإنسان عبارة عن الهيكل المحسوس المشاهد[٤] منقول [٦ ب] عن المعتزلة و بعض الأشاعرة، و القول بالمجرّد قول جمهور الحكماء و الشيخ المفيد من أصحابنا و الغزّالي من الأشاعرة، و القول بالجزء الّذي لا يتجزّىٰ منقول عن النظّام.

[شبهة أخرىٰ علىٰ امتناع النظر]

ذكر الشارح دام ظلّه شبهة أخرىٰ [لهم][٥] على امتناع النظر ليست في الفصّ.

و تقريرها أن يقال: النظر محال، لأنّ المطلوب [به][٦] إن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً استحال توجّه النفس نحوه بالطّلب، و لو فرض حصوله فكيف تعرف[٧] النفسُ أنّ الحاصل هو المطلوب و

تقرير الجواب

أن يقال: إنّ هنا قسماً آخر و هو كونه معلوماً من وجهٍ، مجهولاً من وجهٍ[٨] آخر؛ فباعتبار[٩] الوجه المعلوم تكون النفسُ شاعرةً به و يصحّ طلبها له و تعرف عند حصوله أنه هو المطلوب وباعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيل الحاصل.

---

١. الأصل: لقبض
٢. من النسختين.
٣. الأصل: بأنّ.
٤. النسختان: المشاهد المحسوس.
٥. من النسختين، في ب: شبهة لهم، بدل: شبهة أخرىٰ لهم.
٦. من النسختين.
٧. الف: ـ تعرف، ب: تكون و في حاشيتها: تعرف.
٨. الف: - وجه.
٩. الأصل: فاعتبار.

و قول الشارح دام ظلّه: «و المطلوب[1] هو الشيء ذوالوجهين، لا الوجهان» إشارة إلى جواب سؤال يُورد علىٰ [هذا][2] الجواب.

و تقريره أن يقال: الإشكال بحاله، لأنّ الوجه المعلوم يستحيل طلبه[3] لكونه تحصيلاً للحاصل و الوجه المجهول يستحيل طلبه[4] لاستحالة توجّه النفس إلىٰ ما لاشعورَ لها به.

و الجواب: ليس المطلوب هو الوجه المعلوم و الوجه المجهول حتّى يرد ما ذكرتم، بل المطلوب هو الشيء الّذي له الوجهان، لا الوجهان أنفسهما.

[المسألة الرابعة: النظر واجب]

قال المصنّف: «و وجوبه عقليّ و إلّا أدّىٰ إلىٰ إفحام الرسل من مكذّبيهم».

قال الشارح دام ظلّه: «أقول: لمّا بيّن» ـ أي المصنّف ـ «أنّه» ـ أي النظر ـ «واجبٌ بَحَثَ عن كيفيّة وجوبه، فقال: إنّه عقليّ و هو مذهب المعتزلة خلافاً للأشاعرة، إلّا مَن شذّ» كالقفال الشاشي[5] من الشافعية و بعض فقهاء الحنفيّة.

«لنا: لو لم يكن وجوبه عقلياً لزم إفحام الأنبياء من مكذّبيهم، و ذلك» ـ أي التالي و هو إفحام الأنبياء ـ «محال» اتّفاقاً، فالمقدّم مثله.

«بيان الملازمة: أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا جاء إلى المكلّف و أمره باتّباعه، فقال له المكلّف: لا اتّبعك حتّى أعرف صدقك و لا أعرف صدقك ألّا بالنظر و النظر لا أفعله حتّى يجب عليّ، و لا يجب عليّ إلّا بقولك، و قولك قبل النّظر ليس بحجّة، فينقطع النبيّ صلّى اللّه عليه و آله».

«أمّا لو قلنا: إنّ وجوبه عقليٌّ اندفع [هذا][6] المحال، لأنّ قوله: " لا يجب عليّ النظر إلّا بقولك" يكون باطلاً» لوجوبه عليه بطريق العقل الثابت قبل قوله.

---

١. ألف: ـ والمطلوب.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: طلوبه.
٤. الأصل: طلوبه.
٥. الف: الهشاشي.
٦. من النسختين.

[جواب إلزاميّ عن الدليل المذكور]

قوله: «لا يقال: هذا وارد عليكم، لأنّ وجوب النظر نظريّ إلىٰ آخره» إشارة إلىٰ جواب إلزامي عن الدليل المذكور، ذكره فخرالدّين.

تقريره أن يقال: ما ألزمتمونا من لزوم إفحام الأنبياء من مكذّبيهم فهو بعينه لازم لكم، لأنّ وجوب النظر و إن كان عندكم عقليّاً إلّا أنّه ليس معلوماً بضرورة العقل، بل يتوقّف علىٰ مقدّمات نظريّة، كما تقدّم.

و الموقوف[1] على النظر[2] من جنسه[3] نظريّ بالضرورة و حينئذٍ يكون [۷ آ] للمكلّف أن يقول:

لا أنظر حتّى أعرف وجوب النظر عليّ و لا أعرف وجوبه عليّ إلّا إذا نظرتُ و أنا لا أنظر، فيلزم إفحام الأنبياء.

وقوله: «لأنّا نقول إلىٰ آخره» إشارة إلى دفع هذا الإلزام.

و تقريره أن يقال: لا نسلّم أنّه لازم لنا و إن كان وجوب النظر نظريّاً، و إنّما يكون كذلك[4] إن لو لم يكن وجوبه فطري القياس، بمعنىٰ أنّ الحكم به[5] لوسطٍ[6] لا يغيب عن الذهن[7]، أمّا إذا كان فطريّ القياس فلا يتحقّق الإفحام، لأنّ الرسول عليه السلام يذكّره بالوسط و هو كون دافعاً[8] للخوف، فلا يسمع منه حينئذٍ إنكار العلم بوجوبه.

قوله: «احتجّوا» ـ أي الأشاعرة علىٰ أنّ وجوب النظر ليس عقلياً ـ «بقوله[9] تعالى: ﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِين حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

نفى اللّٰه [تعالىٰ][10] التعذيب من دون البعثة» و يلزم منه نفي الوجوب من دون البعثة، لكون الوجوب[11] ملزوماً للتعذيب علىٰ تقدير الترك، و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قطعاً.

---

١. ألف: الموقف.
٢. ب: النظريّ.
٣. الأصل: جهة، بدل: جنسه.
٤. الأصل: لذلك.
٥. ب: ـ به.
٦. لواسطة.
٧. الأصل: + و.
٨. ب: دافع.
٩. سورة الإسراء، الآية ١٥.
١٠. من النسختين.
١١. النسختان: لكونه، بدل: لكون الوجوب.

«والجواب: المراد ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ[1] ﴾ بالأوامر السمعيّة»، أي بترك الأوامر الشرعيّة، أو يكون المراد بالرسول العقل، لكونه مشاركاً للرسول المبعوث من اللّٰه تعالىٰ في كون كلّ منهما مرشداً[2] إلىٰ الطريق السوي[3] فصحّ إطلاق لفظ الرسول عليه مجازاً.

و إنّما عدلنا عن ظاهر هذه الآية إلىٰ التأويل المذكور المخالف للأصل للتوفيق بينها[4] و بين ما ذكرناه من الدليل العقليّ الدالّ علىٰ أنّ وجوب النظر عقليّ، هذا هو الجواب المنقول عن أصحابنا و المعتزلة.

و الحقّ أنّ الاستدلال بالآية المذكورة علىٰ هذا المطلوب ضعيف جدّاً، لأنّا لا نسلّم أنّ التعذيب لازمٌ للوجوب علىٰ تقدير الترك، فإنّ اللّٰه تعالىٰ قد يعفو عن تارك الواجب اتّفاقاً، و لا يخرج الواجبُ بذلك عن كونه واجباً، و التائِب عن ترك ١ الواجب لا يُعذَّب اتّفاقاً مع تحقق تركه للواجب.

سلّمنا، لكن لا يلزم[5] من كون التعذيب لازماً للوجوب علىٰ تقدير الترك كونه لازماً للوجوب مطلقاً، و حينئذٍ لا يلزم من نفي التعذيب قبل البعثة نفي مطلق الوجوب.

سلّمنا، لكن التعذيب علىٰ تقدير كونه لازماً للوجوب لا يجب كونه مصاحباً لترك الواجب بحيث[6] يكون حاصلاً معه[7] أو عقيبه بلا فصلٍ و ذلك [معلوم][8] بالوجدان، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ الوجوب متحقّق قبل البعثة و التعذيب متحقّق[9] بعدها، فإنّ الآية ما دلّت إلّا علىٰ نفي التعذيب إلىٰ غاية مخصوصة و هي بعثة الرّسول، و ذلك لاينافي هذا الاحتمال.

سلّمنا، لكن التعذيب إنّما يلزم الوجوب السمعيّ لا العقليّ، فإنّ العقل لا يقتضي ترتّب[10] العذاب علىٰ ترك الواجب و إنّما يقتضي استحقاق[11] التارك الذمّ و إنّما يستفاد ترتّب العقاب علىٰ

---

١. الأصل: معذّبيه.
٢. الأصل: مرشد، ب: مرد.
٣. ألف: السوالى، بدل: السويّ.
٤. الأصل: بينه، الف، بينهما.
٥. الف: ـ لايلزم.
٦. الأصل: و حيث.
٧. الف: معها.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: يتحقّق.
١٠. ألف: ترتيب.
١١. الف: و إن كان باستحقاق، بدل: و إنّما يقتضي استحقاق.

الترك من[١] الشرع.

سلّمنا، لكن لوصحّ هذا الدليل لزم انتفاء الوجوب والتحريم مطلقاً سواء كان عقليّاً أو سمعيّاً قبل البعثة، و هو باطلٌ لأنّ اللّٰه تعالىٰ أمر الملائكة و إبليس بالسجود لآدم، لقوله[٢] تعالىٰ:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [۷ ب]

و قوله تعالىٰ:[٣]

﴿وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾

وقوله[٤] تعالىٰ:

﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾

و الأمر للوجوب و نهى آدم [عليه السّلام][٥] عن مقاربة الشجرة و هو دليل التحريم.

[المسألة الخامسة: في أنّ النظر أوّل الواجبات]

قال المصنّف: «و هو أوّل الواجبات، و قيل: القصد إليه».

أقول: قالت المعتزلة و جماعة من أصحابنا: إنّ أوّل الواجبات هو النظر و هو منقولٌ عن أبي‌إسحاق الإسفرايني، و قال إمام الحرمين الجويني: إنّ أوّلَ الواجبات القصد إلىٰ النظر و هو منقول [أيضاً][٦] عن بعض المعتزلة، و قال أبوالحسن الأشعريّ: إنّ أوّل الواجبات المعرفة باللّٰه [تعالىٰ][٧] و قال أبوهاشم: إنّ أوّل الواجبات الشكّ[٨] و هذا خطأ، فإنّ الشكّ ليس بمقدورٍ[٩] لا مطلوباً للعقلاء.

قال فخر الدّين: هذا الخلاف لفظيّ، لأنّه إن كان المراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاوّل، فلا شكّ أنّهُ[١٠] المعرفة عند مَنْ يجعلها مقدورة و النظر[١١] عند من لا يجعل العلم مقدوراً و إن

---

١. الف: علىٰ.
٢. سورة الحجر، الآية ٢٩.
٣. سورة البقرة: الآية ٣٤.
٤. سورة الأعراف: الآية ١٢.
٥. من ألف.
٦. من النسختين.
٧. من النسختين.
٨. الأصل: الشكر
٩. الأصل: مقدور.
١٠. الأصل و ب: أنّ.
١١. ألف: والنضر.

كان المراد الواجبات كيف كانت، فلا شكّ أنّه القصد و إلىٰ هذا أشار الشارح دام ظلّه بقوله: «والأقرب في هذا أن يقال إلى آخره».

و لقائل أن يقول: هذا التفصيل لا يوافق مذهب الشارح دام ظلّه، لأنّ المعرفة ليست مقصودة بالقصد الأوّل عنده، بل بالقصد الثاني، لأنّها إنّما تُراد لشكر اللّٰه تعالىٰ أو لدفع الخوف، فيكون الشكر أو دفع الخوف هو المقصود بالقصد[١] الأوّل.

قال الشارح دام ظلّه:

«المسألة السادسة: في الدليل»

«و هو يقال بالاشتراك علىٰ معنيين: أحدهما: الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المعلول[٢] إلىٰ آخره».

أقول: هذه المسألة لم يذكرها المصنّف و إنّما ذكرها الشارح دام ظلّه، لأنّ المصنّف يذكر بعد ذلك أنّ الدليل اللفظي[٣] لا يفيد اليقين و لا شكّ أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر معنىٰ الدليل المطلق، فإنّ من لا يتصوّر معنىٰ الدليل كيف يمكنه أن يحكم[٤] عليه بأنّه يفيد اليقين أو[٥] لا يفيده.

إذا عرفتَ هذا فنقول: الدليل يقال بالاشتراك اللفظي علىٰ معنيين: أحدهما أعمّ من الآخر، أمّا الأعمّ فقد قال فخرالدين في تعريفه[٦]: إنّه الّذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول و المراد باللزوم هنا ما هو أعمّ من اليقين و غيره ليشمل الأشكال الثلاثة الّتى[٧] لا يتبيّن لزوم نتائِجها إلّا بردّها إلىٰ الشكل الأوّل و من الواجب و غير الواجب ليندرج فيه الدليل علىٰ رأي الأشعري، فإنّ حصول العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل عنده بمجرىٰ[٨] العادة الّتى يجوز [اختلالها و][٩] انخراقها[١٠] للأنبياء[١١] و الأولياء عليهم السلام.

---

١. الأصل: بالتفصيل.
٢. الأصل: العلم بالمعلول، بدل: العلم بوجود المعلول.
٣. الأصل: السمعى.
٤. الأصل: الحكم، بدل: أن يحكم عليه.
٥. الأصل: و.
٦. الأصل: في بعض تعريفاته، بدل: تعريفه.
٧. ألف: الذي.
٨. الأصل: تجرى.
٩. من النسختين.
١٠. الف: إنحرافها.
١١. الألف: الأنبياء.

«و قد اعترض[١] المحقّق نصير الدّين رحمه اللّه بأنّ[٢] المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحياة علىٰ نفي العلم»، فقد صدق[٣] المحدود ـ أعني الدليل علىٰ عدم الحياة ـ مع كذب الحدّ عليه، فلم يكن الحدّ منعكساً و الحدّ يجب انعكاسه، كما يجب إطّراده و هو لاشكّ وارد، و أيضاً قد يكون المدلول نفس الوجود، فلا[٨ آ] يكون له وجود لاستحالة أن يكون للوجود وجود.

ثم قال: «و الصواب أن يقال: الدليل هو الّذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول»، فبدّل قوله: "العلم به" بقوله: "النظر فيه" و حذف لفظة "وجود".

أمّا وجه التبديل، فلأنّه لولاه لَصَدَقَ الحدُّ علىٰ القضيّة الواحدة الّتي يلزم من العلم بها العلم بعكسها و عكس نقيضها و سائِر لوازمها و لايصدق حدّ الدليل عليها إلّا بعد التبديل، لأنّ النظر عبارة عن الحركتين المذكورتين أوّلاً ـ أعني الانتقال من المطالب إلىٰ مباديها و الانتقال من مباديها إليها ـ و هذا لا يمكن في القضيّة الواحدة.

و أمّا وجه حذف لفظة "وجود"، فللاعتراض الّذي ذكره من كون المدلول قد لايكون له وجود.

و قول الشارح دام ظلّه: «و يمكن أن يقال إلىٰ آخره» إشارة إلىٰ دفع الاعتراض المذكور بما تقريره أن يقال:

لا نسلّم أنّ المدلول قد لايكون له ثبوتٌ، لأنّا نريد بالثبوت هٰهنا[٤] ما هو أعمّ من الذهني و الخارجيّ و الثبوت بهذا المعنىٰ يعرض لسائِر الأشياء حتّى للعدم، و الأعدام المذكورة ـ أعني عدم الحياة و عدم العلم وغيرهما ممّا يصحّ أن يستدلّ عليه ـ ليست أعداماً، بل لها ثبوتٌ في الذهن، فصحّ اطلاق الوجود عليها و أيضاً المدلول لا يكون[٥] عدماً مطلقاً لاستحالة الاستدلال عليه، و إنّما يستدلّ علىٰ عدم الملكة، و مثل هذا العدم ليس نفياً محضاً، بل له نوع ما من

---

١. النسختان: و قد اعترضه.
٢. النسختان: أنّ.
٣. الأصل: قصد.
٤. في النسختين: هنا.
٥. الأصل: لمّا يكون.

التحقّق، و لهذا يفتقر إلىٰ موضوع مخصوص كافتقار ملكته إليه كالعمىٰ[١]، فإنّه عدم البصر لامُطلقاً، بل عن محلٍّ مخصوصٍ و هو ما من شأنه أن يكون بصيراً.

و فيه نظر:[٢] فإنّ الأعدام المذكورة إذا أخذناها[٣] من حيث هي هي لا يكون لها وجود أصلاً و إن [كان][٤] يعرض له وجودٌ باعتبار كونها حاصلة في الذهن، لكن ذلك اعتبار آخر، والدليل لعدم الحياة عن موضوع ما مثلاً إنّما يدلّ علىٰ عدم العلم عن ذلك الموضوع لا على كون ذلك العدم ثابتاً في الذهن، بل كثيراً ما يحصل بذلك العدم حال الذهول عن حصوله في الذهن.

و قوله: «بل الأقوىٰ في إبطال الحدّ المدلول إلزام[٥] الدور»، و[٦] وجه لزوم الدور[٧] أنّه أخذ المدلول في تعريف الدليل و ذلك يوجب تقدّم العلم بالمدلول على العلم بالدليل، ضرورةَ تقدّم العلم بالمعرَّف و أجزائه على العلم بالمعرَّف، لكن العلم بالمدلول متأخّر عن العلم بالدليل [لكونه مستفاداً منه و معرفة المشتقّ موقوفة على معرفة المشتقّ منه][٨]، فقد توقف العلم بكلّ واحدٍ من الدليل و المدلول علىٰ الآخر و هو [معنىٰ][٩] الدور.

و أيضاً[١٠] فإنّ الدليل و المدلول متضايفانِ، فلو عرّف أحدهما بالآخر لزم تقدّم المعرَّف على المعرَّف في الذهن و يلزم منه تقديم المعرّف علىٰ نفسه، و ذلك لوجوب مصاحبته لمضايفه من غير تقدّم و لا تأخّر، ففرض [تقدّم][١١] مصاحبته[١٢] عليه موجب لفرض تقدّمه علىٰ نفسه و هو دورٌ أيضاً.

ثمّ قال: «و الحقّ أن يقال: الدليل هو الّذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر»، و هو غير مطّرِدٍ [٨ ب] لصدقه علىٰ الحدّ[١٣] الّذى يلزم من النظر فيه العلم بالمحدود، اللّهمَّ إلّا أن يريد

١. الأصل: الأعمىٰ.
٢. الف: + فنقول.
٣. الأصل: لحدناها.
٤. من النسختين.
٥. ألف: التزام.
٦. ألف: ـ و.
٧. الأصل: لزومه، بدل: لزوم الدور.
٨. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف، و أمّا في ب فقد ورد هكذا: "لكونه مستفاداً منه" و الجملة بعده محذوفة.
٩. من النسختين.
١٠. ألف: + فنقول.
١١. من النسختين.
١٢. ب: مصاحبه.
١٣. ألف: والمحدود.

بالعلم العلم التصديقي، فلا ينتقض[۱] في طرده بذلك.

قوله: «الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلّة إلى آخره»، هذا هو المعنىٰ الثاني من معنيي[۲] الدليل، و هو الأخصّ، و هو الاستدلال بالمعلول علىٰ العلّة، كمايستدلّ باحتراق الخشبة علىٰ مماسة النار لها و بوجود الحمىٰ على تعفن الأخلاط.

و إنّما كان هذا المعنىٰ أخصّ من الأوّل لكونه قسماً من أقسامه، لأنّ المعنى الأوّل ـ أعني الّذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر ـ ينقسم إلىٰ الاستدلال بالعلّة عَلَى المعلول، كما يستدلّ [على][۳] احتراق[٤] الخشبة بمماسة[٥] النار لها و بتعفّن الأخلاط علىٰ الحمىٰ و بالمعلول على العلّة ـ كما بيّناه[٦] ـ و بأحد المعلولين على الآخر، كما يستدلّ بوجود الإحراق[۷] علىٰ الإشراق و هما معلولا علّةٍ واحدةٍ و هي النار، و هذا القسم مركّب من[۸] القسمين الأوّلين، لأنّ أحد المعلولين يستلزم وجود علّته و وجود علّته مستلزم لوجود المعلول الآخر.

[المسألة السابعة: في أنّ الدليل السمعيّ هل يفيد اليقين أم لا؟]

قال المصنّف: «و الدليل السمعيّ لا يفيد اليقينِ أصلاً لجواز الاشتراك و التخصيص و المجاز إلىٰ غير ذلك عليه، و يفيده مع القرائن الظاهرة.»

قال الشارح دام ظلّه: «اِعْلَمْ أنّ مقدّمات الدليل قد تكون عقليّة إلىٰ آخره».

أقول: مقدّمات الدليل قد تكون عقليّةً محضةً لا مدخل للسمع فيها كمقدّمات[۹] دليل حدوث العالم و وجود الصانع تعالىٰ و صدق الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله و قد تكون مركّبة منهما بأن تكون إحديٰهما عقليّةً و الأخرىٰ سمعيّة و ذلك كسائِر أدلّة الأحكام الشرعيّة، فإنّا إذا استدللنا علىٰ وجوب أمر مثلاً قلنا: إنّ الفعل الفلاني قال رسول اللّٰه صلى الله عليه و آله و سلّم: إنّه

۱. الأصل: فلا ينقض.
۲. الف: معنى، ب: المعينين.
۳. من النسختين.
٤. الأصل: باحتراق.
٥. الأصل: على مماسة، بدل: بمماسة.
٦. النسختان: كما قلناه.
۷. الأصل: الاحتراق.
۸. ألف: على، بدل: من.
۹. الأصل: لمقدمات.

واجبٌ و كلّما قال الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إنّه واجب، فهو واجب، و الأوّل سمعيّة والثانية عقلية، لأنّها إنّما تثبت ببيان كونه صلّى اللّه عليه و آله صادقاً في كلّ إخباراته، و ذلك لايثبت إلّا بالعقل قطعاً و إلّا دار.

و قوله: «و لا يمكن أن يتركب»[١] ـ يعني الدليل ـ «من السمعيّات المحضة، لأنّ السمع إنّما يكون حجّةً بعد العلم بصدق المبلّغ، و تلك غير سمعيّة».

و لقائل أن يقول: لايلزم من وجوب انتهاء المقدّمات السمعيّة [إلىٰ][٢] المقدّمات العقليّة أن لا يتألّف[٣] من السمعيّات المحضة دليلٌ، كما لايلزم من وجوب انتهاء القضايا النظريّة إلى القضايا الضروريّة أن لايتألف من النظريّات دليلٌ، بل الحقُّ أنّه [قد][٤] يتألّف من السمعيّات المحضة، وذلك لأنّه لمّا ثبت بالبرهان صدقُ الرّسولِ صلّى اللّه عليه و آله في جميع إخباراته أمكن أن يتألّف من تلك الأخبار مقدّماتٌ متناسبةٌ[٥] منتجةٌ لمطلوبٍ ما.

«إذا عرفتَ هذا فنقول: من النّاس مَن قال: إنّ الدليل المركَّب من العقلّي و السّمعيّ لايفيد اليقين» و كذا الدليل المؤلّف من السمعيّات المحضة عند مَنْ يقولُ به، و هو مذهب المصنِّف وفخرالدّين «لتوقّفه علىٰ عشرة[٦] أمور ظنّية» و المتوقّف[٧] عَلَى الظنّي أولىٰ بأن [٩ آ] يكون ظنّيّاً[٨].

«الأوّل: عصمة الرواة لمفردات تلك الألفاظ»، إمّا بأن يكونوا[٩] بالغين عدد التواتر أو يكون الناقل لها معصوماً.

«الثّاني: صحّة اللغة و النحو و التصريف»، إذ علىٰ تقدير اختلال أحد هذه الأمور يختلّ فهم المعنىٰ المطلوب، لاختلاف المعاني[١٠] باختلافها.

«الثالث: عدم الاشتراك» عن تلك الألفاظ، إذ علىٰ تقدير كون اللفظ مشتركاً بين معنيينِ

---

١. *أنوار الملكوت*: يركب.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: لان يتلف، بدل: أن لا يتألف.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: مناسبة.
٦. ب: عسر.
٧. الأصل وب: الموقوف.
٨. الأصل: ظناً.
٩. الأصل: أن يكون. ب: أن يكونوا.
١٠. الأصل: المعنىٰ.

فصاعداً يختلّ فهم المعنىٰ المقصود منه.

«الرّابع: عدم المجاز»، إذ علىٰ تقديره يحتمل إرادة اللافظ له، فيختلّ المعنىٰ.

«الخامس: عدم النقل»[١]، إذ علىٰ تقدير[٢] نقل اللفظ عن معناه المعهود إلىٰ غيره لايفهم المقصود منه.

«السادس: عدم التخصيص، إذ علىٰ تقدير ثبوته للعام لايحصل اليقين» بالمراد، إذ على تقدير وجود التخصيص في الأشخاص يحتمل أن يكون المراد بالخطاب الصحابة دون غيرهم وعلىٰ تقدير وجوده في الأزمان يحتمل أن يكون المراد زمانه صلّى الله عليه و آله.

«السابع: عدم النسخ، إذ علىٰ تقدير ثبوته يرتفع الحكم المطلوب إثباته بالدليل.

«الثامن: عدم الإضمار [لاحتمال حصول مضمرٍ يصرفه عن ظاهره][٣]، إذ علىٰ تقدير ثبوته[٤] لا يتحقّق العمل بظاهر اللفظ.

«التاسع: عدم التقديم و التأخير»[٥]، إذ من الجائز أن يريد الشارع خلاف الترتيب المذكور، بأن يكون الغرض تقديم ماهو متأخّر في الذكر و تأخير ما هو متقدّم فيه كقوله[٦] تعالى:

﴿وَاسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

مع أن المراد تقديم الركوع على السجود.

«العاشر: عدم المعارض العقلي»، إذ علىٰ تقدير وجوده يجب العمل به و تأويل الدليل النقلي لاستحالة إعمالهما، لأنّ التقدير تعارضهما، و التعارض إنّما يتحقّق مع المنافاة و إهمالهما و العمل بالنقل و إهمال العقل، لأن النقل فرعٌ علىٰ العقل، فلو أبطلنا الدليل العقليّ لمعارضة الدليل النقليّ له لرجّحنا الفرع علىٰ الأصل و للزم إبطال النقل أيضاً ضرورة استلزام القدح في الأصل و إبطاله القدح في الفرع و إبطاله.

و اعلم أنّه قد يقترن بالألفاظ من القرائن الظاهرة ما يقتضي إفادتها لمعانيها بالقطع، و حينئذٍ

١. ب: + إلى المعنىٰ.
٢. ألف: تقدير.
٣. ما بين الحاصرتين زيادة في *أنوار الملكوت* و لم يرد في شرحه.
٤. النسختان: ثبوته، بدل: تقدير ثبوته.
٥. الأصل: عدم التقدّم و التأخّر.
٦. سورة آل عمران، الآية ٤٣.

يكون المفيد لليقين إنّما هو المجموع من اللفظ و القرائن و أكثر محكمات[1] القرآن العزيز من هذا الباب، فإنّا نعلم بالضرورة إفادة قوله[2] تعالىٰ:

﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا﴾

لمعناه و لاتقدح الاحتمالات[3] المذكورة فيها.

قوله دام ظلّه: «لتوقّفه علىٰ عشرة أمور[ظنّيّة][4]: الأوّل: عصمة الرواة، إمّا بأن يبلغوا[5] حدّ التواتر أو يكون الناقل معصوماً فيه»، فيه نظر، فإنّ ذلك قد يكون معلوم الثبوت و قد يكون معلوم العدم، فلا يتعيّن كونه ظنّياً.

[المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية]

قال المصنّف: «و ما يبنىٰ عليه صدق الرسول لايكتسب من جهته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الدلائل السمعية مستندة إلى قول الرسول صلّى اللّه عليه و آله إلى آخره».

أقول: اعلم أنّ الدلائل السمعيّة بأسرها مكتسبة من جهة الرسول صلّى اللّه عليه و آله، لأنّ السنّةَ كلامه و القرآن [٩ ب] العزيز [إنّما][6] يعلم كونه كلام اللّٰه تعالىٰ بقوله و باقي الطرق كالإجماع و غيره متفرّقة عليها، و قوله صلى الله عليه و آله إنّما[7] يكون حجّة، إذا كان صادقاً فقد توقفت السمعيّاتُ كلُّها علىٰ كونه صلى الله عليه و آله صادقاً، فإثبات صدقه لايجوز أن يكون [بشيءٍ][8] من السمعيّات و إلّا لزم الدور، بل إنّما يستفاد من الأدلّة العقليّة و كذلك المقدّمات الّتي يتوقّف عليها دليل صدقه لايجوز إثبات شيء منها بالسمع و إلّا لزم الدور أيضاً، وذلك مثل وجود اللّٰه تعالىٰ و كونه قادراً عالماً مريداً حكيماً، فإنّ دليل صدقه صلّى اللّه عليه

---

١. الأصل: محاكمات.
٢. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.
٣. ألف: الاهمالات.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: ان يبغلوا.
٦. من النسختين.
٧. الأصل: انه.
٨. من ألف، في ب: شيء.

و آله و سلّم ظهور المعجزة[1] علىٰ يده عقيب دعواه النبوّة، و المعجزة[2] إنّما تدلُّ علىٰ صدقه، إذا كانت من فعل اللّه تعالىٰ و أنّه تعالىٰ خلقها لغرض تصديقه في دعواه و أنّ كلَّ من صدّقه اللّٰه تعالىٰ فهو صادق في نفس الأمر، ومن المعلوم توقّف هذه المقدّمات علىٰ كونه[تعالىٰ][3] موجوداً قادراً عالماً مريداً حكيماً، أمّا لا يتوقّف السمع عليه.

فأمّا إن لايكون في العقل مايدلّ عليه إثباتاً و لاٰ نفياً[4] كوجوب الحجّ و تحريم الزنا و إباحة ذبح الحيوان المأكول، فإنّه لا يمكن إثباته و لاٰ نفيه بالعقل و إلّا[5] لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا[6] لمُرجِّحٍ، و إنّه محال، و طريق إثبات مثل ذلك و نفيه السمعُ خاصّةً.

و أمّا إن يكون في العقل ما يدلّ عليه إثباتاً أو[7] نفياً، فيصحُّ إثباته أو[8] نفيه بالعقل و النقل مثل كونه تعالىٰ واحداً و متكلّماً و سميعاً[9] بصيراً.

قوله: «و إن لم يكن في العقل مايدّل علىٰ ثبوته، فإنّه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجِّح، بل إنّما يثبت بالسمع»، فيه نظر، لأنّ ما لايكون[10] في العقل دليل علىٰ ثبوته ينقسم إلىٰ مايكون في العقل دليل علىٰ نفيه كشريك الباریء و إلىٰ ما لايكون، و الأوّل لايمكن إثباته بالعقل و لاٰ بالسمع و الثاني لا يمكن إثباته ولاٰ نفيه بالعقل و يصحّ إثباته و نفيه بالسمع، و قد ظهر من هذا أنّه كان ينبغی أن تجعل هذه المسألة في ضبط الاستدلال بالدلائل مطلقاً أو يُقيِّدُها بالعقليّة و السمعيّة، لأنّه ذكر حكم الجميع، فجعلُ المسألةِ في ضبط الدلائل السمعيّة خاصّةً لاٰوجهَ له.

[المسألة التاسعة: في حدِّ العلم]

«قال» المصنّف: «و العلم معرفة المعلوم علىٰ ما هو به، و قد حدّه شيوخنا أيضاً بما يقتضي

---

١. ألف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٢. الف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٣. من النسختين.

٤. الف: ونفياً، ب: أونفياً.

٥. الأصل: ولا.

٦. ألف: أنه، بدل: لا.

٧. الأصل: و، بدل: أو.

٨. الأصل: و، بدل: أو.

٩. الف: + و.

١٠. الأصل: مايكون لا، بدل: مالايكون.

سكون النفس».

قال الشّارح دام ظلّه: «اختلف الناس في أنّه هلْ يحدّ العلم أمْ لا، فقال قـوم: إنّـه لايـحدّ لوجهين إلىٰ آخره».

أقول: حدّ الشيءِ هو القول الدالّ علىٰ ماهيّة [ذلك][1] الشيء، و لابدّ أن لاتكون تلك الماهيّة معلومةً[2] نفسها و إلّا لاستغنت عن التحديد، بل تعلم بذلك الحدّ، فيجب أن يكون الحدّ أعـرف عند العقل من المحدود، و إذا تقرّر هذا فنقول: هل يحدّ العلم أم لا، فذهب قوم أنّه لا يحدّ لشدّة ظهوره و استدلّ فخرالدين علىٰ أنّه لايحدّ بالوجهين اللّذين ذكرهما الشارح دام ظلّه:

و الأوّل منهما يدلّ علىٰ استحالة تعريف العلم.

و الثاني يدلّ علىٰ أنّ العلم بديهيّ التصوّر.

و لمّا كان بديهيّ التصوّر مستغنياً[3] عن التعريف اشترك الوجهانِ في الدلالة عـلىٰ أنّ العـلم لايحدّ.

تقرير الأوّل[4] منهما أن يُقال: لوجاز تعريف العلم لكان إمّا أن يُعَرَّفَ بنفسه أو بغيره، و التالي[5] بقسميه باطل، فالمقدّم [١٠ آ] مثله، و الملازمة ظاهرة.

و أمّا بطلان الأوّل من قسمى التالي[6]، فلأنّ المعرّف للشيءِ يجب أن يكون متقدّماً علىٰ ذلك الشيءِ و أجلىٰ منه و تقدّم الشيءِ علىٰ نفسه و كونه أجلىٰ من نفسه محال بالضرورة.

و أمّا بطلان القسم الثاني، فلأنّ ذلك الغير إن لم يكن معلوماً استحال أن يكون علّةً في العلم بآخر، و إن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم، فلو عرف العلم به كان كاشفاً للعلم، فيكون كلّ واحدٍ منهما كاشفاً للآخر و إنّه محال.

و فيه نظر: فإنّ قوله: «و إن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم» إن أراد أنّ العلم يكون معرّفاً له كان ممنوعاً، لجواز كونه بديهيّاً غنيّاً عن التعريف أو معرّفاً بشيءٍ آخر غير ماهيّة العلم، و إن

---

١. من النسختين.
٢. الف: و لابدّ أن تكون تلك الماهيّة غير معلومة بنفسها.
٣. الأصل: مستغناً.
٤. الأصل: الأولىٰ.
٥. الأصل: الثاني.
٦. الأصل: الثانى.

أراد أنّ العلم يكون متعلّقاً به كان مسلّماً، لكن لانسلّم لزوم الدور علىٰ هذا التقدير لاختلاف معنىٰ الكشف حينئذٍ، لأنّ معنىٰ كون العلم كاشفاً عن ذلك الغير كونه معلّقاً به، و معنىٰ كون ذلك الغير كاشفاً عن العلم كونه معرّفاً و حدّاً أو رسماً له[١] و أحدهما غير الآخر.

و تقريرالوجه الثاني أن يُقال: لو لم يكن تصوّر العلم بديهيّاً لما كان كلّ عاقلٍ يعلم كونه عالماً بأنّه موجود، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدّم.

أمّا بيان الملازمة، فلأنّ علمه بأنّه عالم بوجوده علم باتّصاف ذاته بالعلم المتعلّق بوجوده، والعلم باتّصاف أمرٍ بأخر مسبوق بالعلم بكلّ منهما، والعلم المطلق جزء من العلم المتعلّق بوجوده، و العلم بالجزء سابق علىٰ العلم بالكلّ، فالعلم بالعلم المطلق سابق على العلم بالعلم المتعلّق بوجوده السابق علىٰ العلم البديهيّ باتّصاف ذاته [به][٢] و السابق[٣] علىٰ البديهيّ أولىٰ بأن يكون بديهيّاً.

و فيه نظر: لأنّا[٤] لا نسلّم أنّه يلزم من ذلك تصوّر العلم المطلق فضلاً عن تصوّره سابقاً علىٰ تصوّر العلم المتعلّق بوجوده، فإنّ العلم بالكلّ إنّما يقتضي العلم بالجزء إذا كان علماً[٥] بحسب الذات و تحقّقه هٰهنا[٦] مسلّم، أمّا إذا كان باعتبار عارضٍ فلا يستلزم تصوّر جزئه لا بالذّات و[٧] لا بالعارض.

و نمنع أيضاً كون العلم المطلق جزءاً من العلم[٨] المتعلّق بوجوده و كون تصوّرات القضيّة البديهيّة يجب أن تكون بديهيّة، فإنّ كلّ أحدٍ[٩] يعلم وجود نفسه علماً ضروريّاً و لايلزم من ذلك كون تصوّر النفس بديهيّاً.

قولُه دام ظلّه: «اعترض بعض المحقّقين إلىٰ آخره».

أقولُ: اعترض المحقّق على الأوّل بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، إذ المقصود

---

١. الف و ب: ـ له.
٢. من النسختين.
٣. الف: ـ السابق.
٤. الف و ب: فإنّا.
٥. الأصل: عالماً.
٦. النسختان: هنا.
٧. الف: ـ و.
٨. الف: ـ العلم.
٩. الف: ـ و.

بالتحديد إنّما هو العلم بماهيّة المحدود، لا نفس ماهيّة المحدود، و ماعدا العلم إنّما ينكشف بالعلم، لا بالعلم المتعلّق بالعلم، و حينئذٍ لا يلزم الدور لتوقّف العلم بالعلم على العلم بالحدّ و عدم استغناء العلم بالحدّ عن العلم بالعلم و إن افتقر إلىٰ العلم نفسه، و ليس من المحال أن يكون [العلم][1] كاشفاً عن غيره[2]، و غيره كاشفاً عن العلم به، أي بالعلم.

قوله دام ظلّه: «و أقول: إذا قلنا إلىٰ آخره».

أقول: أورد الشارح دام ظلّه علىٰ الجواب المذكور [١٠ ب] و هو اعتراض المحقّق: أنّا إذا قلنا: إنّ العلم صفةٌ تقتضي سكونَ النفسِ مثلاً، كان هذا القول معرّفاً للعلم، لكن هذا القول لا يُعرف إلّا بالعلم، فاتّجه الدور.

و فيه نظر: فإنّ قوله: «لكن هذا القول لايُعرف إلّا بالعلم»، إن أراد أنّ العلم يكون[3] حدّاً أو[4] رسماً كان ممنوعاً و هو ظاهرٌ، و إن أراد به أنّ هذا القول لابدّ و أن يكون العلم متعلّقاً به فهو مسلّم، لكن لا يلزم الدور ـ كما تقدّم بيانُهُ ـ و لأنّ تعلّق العلم بالمعلوم غير مشروط[5] بمعرفة العلم كغيره من الصّفات النّفسانيّة كالإرادة و الشهوة.

وأيضاً ـ علىٰ ما قرّره المحقّق ـ لا يلزم الدور، و ذلك لأنّ معنىٰ هذا القول معرفاً للعلم كونه مفيداً للعلم بالعلم، و كونه لا يعرف إلّا بالعلم يقتضي احتياجه إلىٰ العلم، لا إلىٰ العلم بالعلم.

قوله دام ظلّه: «و اعلم أنّ التحقيق هٰهنا أن نقول: العلم إمّا أن يكون صفة قائمة بالعالم[6] إضافية[7] أو صورة مساوية للمعلوم علىٰ اختلاف الرأيينِ إلىٰ آخره».

أقول: لمّا لم يرتض جواب المحقّق، أجاب بما زعم أنّه هوالتحقيق[8] في هذا الموضع، و هو أنّ العلم إمّا أن يكون صفة قائمة بالعالم إضافية[9] أو صورة مساوية للمعلوم في العالم علىٰ اختلاف رأي[10] الحكماء، فإنّ منهم مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أنّ العلمَ عبارة عن المعنى الأوّل، و منهم من

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: لغيره.
٣. الأصل: أن يكون العلم، بدل: أنّ العلم يكون.
٤. الأصل: و، بدل: أو.
٥. ألف: غير مشترط.
٦. الأصل: بالعلم.
٧. الأصل: أو إضافة، بدل، إضافية.
٨. الأصل: المحقّق.
٩. الأصل: أو إضافة.
١٠. ألف: رأيى.

ذهب إلىٰ أنّه عبارة عن الثاني، و علىٰ كلا التقديرين فالمعلوم إنّما يصير معلوماً إذا حلّت تلك الصورة أو حصلت تلك الصفة للعالم، و العلم بتلك[1] الصورة الحالّة أو[2] الصفة الحاصلة يكـون بالحدّ أو بالرسم ممّا ليس بعلمٍ لاستحالة تعريف الشّيء بنفسه، و حينئذٍ لايلزم الدور، لأنّ توقّف المعلوم علىٰ العلم في كونه معلوماً إنّما هو علىٰ قيام تلك الصورة أو الصفة[3] بالعالم، و تـوقُّفُ العلم بتلك الصورة أو الصفة علىٰ الحدّ أو الرسم توقُّفُ المـعلول الذهـني عـلىٰ العـلّة الذهـنيّة وأحدهما غير الآخر.

قولُه: «و أمّا الثاني فضعيفٌ، قد بيّنّا ضعفَهُ في كتاب *معارج الفهم*».

أقولُ: قال في كتاب *معارج الفهم* بهذه العبارة: «اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنّه غنيّ عن التعريف و هو حقّ، و استدلّوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً بديهيّاً، و هذا علمٌ خاصٌّ مسبوقٌ بالعلم الكلّي فيكون العلم الكلّي بديهيّاً، و قد عرفتَ ما في هذا في باب الوجود»، و قال في باب الوجود: "إنّ تصوّر وجودي إنّما يستلزم تصوّر مطلق الوجود، إن لوكان مـطلق الوجود جزءاً من وجودي و أنّه مشـترك، و ذلك غـير مـعلوم إلّا بـالدليل، فـلايكون تـصوّره ضروريّاً، و إيراد هذا علىٰ دليل العلم أن يقال: لا نسلّم أنّ العلم المطلق جزءٌ من العلم بوجودي، و إنّما يلزم ذلك إن لوكان العلم المطلق مقوّماً للعلوم الخاصّة و هو ممنوع".

[المسألة العاشرة: في تقسيم العلم]

قال المصنّف: «و منه ضروريّ كالمشاهد و مكتسب كالتّوحيد.»

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ العلم منه ماهو ضروريّ و منه ما هو كسبيّ إلىٰ آخره».

أقولُ: من العلم التصديقي ما هو ضروريّ كالمشاهدات مثل العلم بإضاءة الشمس و سواد القار[4] و بياض [١١آ] العاج و حرارة النار، فإنّ العقل يقضي بـهذه القـضايا بـمساعدة[5] الحسّ

---

١. الأصل: بكون، بدل: بتلك.
٢. النسختان: و، بدل: أو.
٣. الأصل: الصفة أو الصورة.
٤. القار: الزفت.
٥. الأصل: بمشاهدة،: ب: لمساعدة.

الظاهر من غير احتياج إلىٰ وسط.

و منه ما هو مكتسب كالعلم بحدوث العالم و وحدة الصانع تعالى وكونه [تعالىٰ][1] قادراً، فإنّه لا يكفي في الحكم بهذه القضايا بمجرّد تصوّر طرفيها، بل لابُدّ لها[2] من وسطٍ و لا معنىٰ للكسبيّ من العلوم التصديقيّة إلّا ما يكفي تصوّر طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلىٰ الآخر.

و كون العلم ينقسم إلىٰ هذينِ القسمينِ معلوم بالضرورة وكذا وجود كلٍّ منهما، فلا يحتاج إلىٰ استدلالٍ.

و العلوم التصوّريّـة تنقسم أيضاً إلىٰ ضروريّـةٍ[3] كتصوّر الوجود و العدم[4] و الحرارة و البرودة، و بالجملة مالا يتوقّف علىٰ طلبٍ و كسبٍ، و إلىٰ كسبيّة كتصّور المَلَكِ و الجِنّ[5]، و هو ما يتوقّف علىٰ طلبٍ و كسبٍ.

و استدلّ الشارح دام ظلّه علىٰ أنّ بعض العلم بديهيّ و بعضه كسبّي بما تقريره أن نقول[6]: لو لم يكن بعض العلوم بديهيّاً و بعضها كسبيّاً لزم [إمّا][7] أن يكون الجميع بديهيّاً[8] أو يكون[9] الجميع كسبيّاً و التالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فظاهرة.

[و][10] أمّا بطلان الأوّل من قسمي التالي فلأنّه لوصحّ لزم أن يعلم كلُّ عاقلٍ جميعَ العلوم البديهيّة و أن لا يحصل للناس تفاوتٌ في العلوم، و ذلك معلوم البطلان بالضرورة.

و أمّا بطلان الثاني[11] فلأنّ المكتسب لابدّ له من كاسب بالضرورة، فإنْ كان ذلك الكاسب مكتسباً افتقر إلىٰ كاسبٍ آخر، فإن كان هو الأوّل لزم الدور المحال، و هو كون كلٍّ منهما مكتسباً من الآخر، و إنْ كان غيرَهُ تسلسلَ، و هو محال.

و اعلم: أنّ الضروريَّ أعمُّ من البديهيّ في التصديقات، لاختصاص البديهيّ بما حكم بما

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: لنا.
٣. الأصل: ضروريّ.
٤. الأصل: العلم.
٥. الأصل: الجانّ.
٦. النسختان: أن يقال.
٧. من النسختين.
٨. العبارة: "أن يكون الجميع بديهيّاً أو" محذوفة في ألف.
٩. ب: كون.
١٠. من النسختين.
١١. الأصل: التالي.

حكم به العقلُ بمجرّد تصوّر الطرفين ـ أعني المحكوم عليه و المحكوم به ـ و صدق الضروريّ علىٰ مايكون حكم العقل به موقوفاً علىٰ معاونة الحسّ الظاهر أُو[١] الباطن، فالضروريات ستّةٌ:

البديهيات: و قد عرفتَ أنّها القضايا الّتي حكم العقلُ بمجرّد تصوّر طرفيها[٢]، مثل الحكم بأنّ الكلَّ أعظم من الجزء، و أنّ[٣] الأشياءَ المساوية[٤] لشيءٍ واحدٍ متساويةٌ[٥]، و أنّ الجسم الواحد لايكون في الزمان الواحد في مكانين.

و المشاهدات: و هي قضايا يحكم بها العقلُ لمعاونة الحسّ الظاهر، كالحكم بسواد القار وحرارة الشمس[٦].

و المجرّبات: و هي قضايا يحكم بها العقل[٧] [لتكرار المشاهدة، كالحكم بأنّ السقمونيا مسهل][٨].

و الحدسيّات: و هي قضايا يحكم بها العقل لحدس قويّ من النفس يزول معه الشكّ، كالحكم بأنّ النور المنبسط علىٰ الأجسام الكثيفة المقابلة للشمس منها، لتغيّره بحسب تغيّر[٩] وضع الشمس و زواله[١٠] بغروبها و تجدّده بشروقها[١١].

و المتواترات: و هي قضايا يحكم [بها][١٢] العقل لتواتر الأخبار بها ممّن لايجمعهم قدر[١٣] المواطأة علىٰ الكذب و المواعدة كالحكم بوجود مكّة و الهند.

و فطريّة القياس: و تسميّ قضايا [١١ ب] قياساتها معها، و هي قضايا يحكم بها العقلُ لوسطٍ لايكادُ [الذهن][١٤] ينفكُّ[١٥] عنه عند تصوّر موضوعها و محمولها، ككون الاثنينِ نصفَ

---

١. النسختان: و.

٢. ب: طرفها.

٣. النسختان: ـ أنّ.

٤. ب: المتساوية.

٥. الأصل: مساوية.

٦. ب: النار، بدل: الشمس.

٧. العبارة من قوله: "لمعاونة الحسّ" إلى قوله: "بها العقل" محذوفة في ألف.

٨. من النسختين.

٩. الأصل: تغيير.

١٠. الأصل: بزواله.

١١. ألف: بشرقها.

١٢. من النسختين.

١٣. الأصل: قيد، ب: قبل.

١٤. من النسختين.

١٥. النسختان: يخلو، هو صحيح أيضاً.

الأربعة، فإنّه نتيجة[١] قياس هكذا: الاثنان عددٌ[٢] انقسمتِ الاربعةُ إليه و إلىٰ ما يساويه و كلُّ عددٍ انقسمتِ الأربعةُ إليه و إلىٰ ما يساويه فهو نصف الأربعة، ينتج: الاثنان نصف الأربعة.

[المسألة الحادية عشر: في أنّ العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول]

«قال» المصنّف: «والعلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول و يستلزمه، و العلم بكون الدليل [دليلاً][٣] مغاير للعلم بالمدلول».

قال الشارح دام ظلّه: «أمّا الأوّل و هو مغايرة العلم بالدليلِ للعلم بالمدلول إلىٰ آخره».

أقول: اعلم أنّ هٰهنا ثلاثة مطالب:

أحدها: أنّ العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول، و برهانه أنّه لو لم يكن[٤] مغايراً[٥] له فكان هو إيّاه، و التالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة فبيّنةٌ بنفسها، و أمّا بطلان التالي فلأنّه لو كان كذلك لما صحّ أن يُعلمَ الشيءُ حال الغفلة عن شيءٍ من دلائِله ألبتّة، إذ لو كان بعض الأدلّة مغفولاً عنه و المدلول معلوماً لكان الشيءُ الواحدُ معلوماً و غير معلومٍ في وقتٍ واحدٍ بالاعتبار الواحد، و إنّه محالٌ بالضرورة، لكن التالي باطل بالضرورة، فإنّ كثيراً من المطالب العلميّة نعلمه بدليلٍ، ثمّ نبقىٰ مدّةً[٦] حتّى نستخرج دليلاً آخر علىٰ ذلك المطلوب أو نتفطّن له، و لأنّ العلم بدليلٍ ما من تلك الأدلّة يغاير العلم بغيره منها و إلّا لما انفكّ واحدٌ منهما عن واحدٍ من الباقي، لاستحالة انفكاك الشّيءِ عن نفسه، فلوكان العلم بالدليل هو العلم بالمدلول لزم تعدّد العلم الواحد بالمدلول الواحد. بحسب تعدّد[٧] أدلّته أو[٨] اتّحاد المعلوم[٩] بالأدلّة المتعدّدة[١٠] و كلاهما محالانِ[١١] بالضرورة.

---

١. الأصل: ينتج.
٢. الأصل: عدداً.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: + هو.
٥. الأصل: مغاير.
٦. الأصل: هذه.
٧. ب: تعدّى.
٨. ب: و.
٩. النسختان: العلوم.
١٠. ب: المعدودة.
١١. ب: محال.

الثاني[١]: استلزام العلم بالدليل للعلم[٢] بالمدلول، و هذا ظاهر معلوم من حدّ الدليل، و قد سلف.

الثالث[٣]: مغايرة[٤] العلم بالدلالة و هي كون الدليل دليلاً للعلم بالدليل و العلم بالمدلول وهو ظاهر، لأنّ العلم بكون الشيء دليلاً علىٰ آخر موقوفٌ علىٰ العلم بهما بالضرورة[٥]. و الشيءُ لايكون موقوفاً علىٰ نفسه قطعاً.

و الشارح دام ظلّه استدلّ علىٰ المطلوب الأوّل بأنّ العلم بالدليل علّةٌ للعلم بالمدلول، فيكون مغايراً له، لاستحالة كون الشيءِ علّةً لنفسه.

و لمانع أن يمنع كون العلم بالدليل علّةً للعلم بالمدلول و إن كان لاينفكّ عنه خصوصاً علىٰ رأي الحكماءِ الّذين يقولون: إنّ[٦] العلم بالدليل إنّما يفيد استعداد القبول للعلم[٧] بالمدلول عن[٨] العقل[٩] الفعّال، و علىٰ رأي الأشاعرة الّذين يقولون: إنّ اللّهَ [تعالىٰ][١٠] أجرىٰ عادته[١١] بخلق العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل.

قوله: «و أمّا الثاني و هو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد اختلفوا إلىٰ آخره»، ذكر[١٢] أنّ الثاني[١٣] مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة و لم يذكر العلم بالمدلول، و المصنّف إنّما ذكر مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالدليل و المدلول معاً، و نزاعُ بعض المتكلّمين إنّما هو في هذا و دليلهم دالّ عليه، لأنّهم قالوا: إنّا نستدلّ بوجود ما سوىٰ اللّه تعالىٰ [١٢آ] على وجوده تعالىٰ، فلو كانت الدلالة مغايرة للدليل و المدلول معاً لزم أن تكون داخلةً في وجوده تعالىٰ، لخروجها عن وجود ما سواه الّذي هو الدّليل و أن تكون خارجةً عن وجوده تعالىٰ داخلةً في وجود ماسواه

١. النسختان: ب، بدل: الثاني.
٢. الأصل: العلم.
٣. النسختان: ج، بدل: الثالث.
٤. ب: كمغايرة.
٥. الأصل: لضرورة.
٦. الأصل: بأنّ.
٧. الأصل وب: استعداداً لقبول العلم.
٨. الأصل: عين.
٩. الأصل: الفعل.
١٠. من النسختين.
١١. الف: عاداته.
١٢. الأصل: كما، بدل: ذكر.
١٣. الأصل: التالي.

باعتبار مغايرتها للمدلول الّذي هو وجود اللّه تعالىٰ.

و الجواب: أنّ دلالة الدليل علىٰ المدلول أمرٌ اعتباريّ لا تحقّق[١] له في الخارج حتّى يجب أن يكون داخلاً في وجوده تعالىٰ، أو في وجود ما سواه.

ثمّ قال دام ظلّه: «وقوله: "يستلزمه" إشارة إلىٰ فائدةٍ إلىٰ آخره» ـ أي إنّما قال: "[و][٢] يستلزمه" ليبيّن كون العلم بالدليل وحده مستلزماً للعلم بالمدلول، لا العلم بالدلالة؛ إذ لو كان العلم بالدلالة موجباً للعلم بالمدلول لزم الدور المحال[٣]، و ذلك لأنّ الدلالة نسبة بين[٤] الدليل والمدلول، و العلم بالنسبة متأخّر عن العلم بالمنتسبين.

قال المحقق: يجوز أن يقال: إنّ ذات المدلول مفيدة لهذه الإضافة ـ أعني الدلالة ـ من غير عكسٍ ـ أي من غير أن تكون هذه الإضافة مفيدةً لذات المدلول ـ لكن تصوّر هذه الإضافة يستلزم تصوّر علّتها، كما في برهان إنّ[٥] و هو الاستدلال بالمعلول علىٰ العلّة. فإنّ العلّةَ مفيدةٌ لذات المعلول من غير عكسٍ، و العلم بالمعلول يستلزم العلم[٦] بالعلّة، و علىٰ هذا التقدير لا دورَ.

و فيه نظر: فإنّ المستدِلّ لم يستدلّ علىٰ ذلك بأنّ[٧] هذه الإضافة متأخّرة عن المدلول حتّى يندفع الدور بما ذكره[٨]، بل بأنّ[٩] العلم بهذه الإضافة موقوفٌ[١٠] علىٰ العلم بالمدلول و دلالة هذا علىٰ المطلوب ظاهرة، إذ لو توقّف العلم بالمدلول علىٰ العلم بهذه الإضافة دار.

بل الأولىٰ أن يقال: إن أردتم "بالعلم في قولكم: «العلم بهذه الأضافة لايجوز أن يكون مستلزماً للعلم بالمدلول» العلمَ التصوّريَّ، فهو صحيح لامتناع تصوّر الدلالة من دون تقدّم تصوّر الدليل والمدلول[١١] معاً، فلو استفيدَ تصوّر المدلول من تصوّر الدلالة دار. اللّهمّ إلّا أن يُقال: لِمَ لايجوز أن يكون تصورّ الدلالة يتوقّف علىٰ تصوّر المدلول باعتبارٍ ما و تصوّر الدلالة مستلزماً

---

١. الأصل: لا تحقيق.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: المحذور.
٤. الف: للدلالة نسبتين، بدل: الدلالة نسبة بين.
٥. الأصل: إنّي.
٦. النسختان: مستلزم للعلم، بدل: يستلزم العلم.
٧. الأصل: فإنّ.
٨. الأصل و ب: بما ذكر.
٩. الأصل: انّ، بدل: بأنّ.
١٠. الأصل: موقف.
١١. النسختان: المدلول و الدليل.

لتصوّره بالحقيقة، كما أنّ تحديد الماهيّة موقوف[١] علىٰ تصوّرها باعتبارٍ ما، و تحديدها موجب لتصوّرها بالحقيقة.

و إن أُردتم العلم التصديقيّ كان ممنوعاً، لجواز أن يكون التصديق ـ و[٢] هو الحكم علىٰ الشيءِ بكونه[٣] دليلاً علىٰ كذا ـ موجباً للعلم التصديقيّ بالمدلول و الدور حينئذٍ غير لازم، لأنّ العلم بالدلالة المتوقّف علىٰ العلم بالدليل و المدلول معاً هو العلم التصّوريّ لا التصديقيّ و العلم بالمدلول المدّعىٰ استفادته من العلم بالدلالة[٤] هو العلم التصديقيّ، فلا دور.

قوله دام ظلّه: «لو كان الأمر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل، إذ المعنيُّ به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول، و ذلك محالٌ».

و فيه نظر: لأنّا لا نسلّم كونها دليلاً علىٰ ذلك التقدير، لأنّ المرادَ من العلم في قولنا: "الدليل هو الّذى يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر" [١٢ب] العلمُ التصديقيُّ لا العلم التصوّريّ، و لهذا زاد بعضُهُم علىٰ الحدّ المذكور قوله: "إثباتاً أونفياً" و لأنّه لو كان المراد [به][٥] العلم التصوّريّ أو[٦] الأعمّ لصدق[٧] على الحدّ و[٨] و الرسم أنّهما دليلان[٩]، بل و علىٰ كلّ ملزوم لآخر[١٠] لزوماً بيّناً و هو خلاف المتعارف، و أيضاً[١١] فهذا التفسير[١٢] للدليل مخالفٌ[١٣] لما اختاره أوّلا؛ سلّمنا، لكن لانسلّم استحالة كون الدلالة [دليلاً، لجواز أن تكون باعتبار دلالةً و باعتبارٍ دليلاً، و إنّما المحال كون الدّلالة][١٤] عين[١٥] الدليل الموصوف بها[١٦].

---

١. الأصل: موقف.
٢. الف: ـ و.
٣. ب: يكون.
٤. الأصل: + و.
٥. من النسختين.
٦. الأصل: آخر.
٧. الأصل: يصدق.
٨. الف: أو.
٩. الأصل: دليلا.
١٠. ب: لا لزوماً بيّناً.
١١. الأصل: و المصنف، بدل: و أيضاً.
١٢. الأصل: التقسيم.
١٣. الأصل: مخالفاً.
١٤. ما بين الحاصرتين زيادةً في النسختين ولم يرد في الأصل.
١٥. الأصل: غير.
١٦. ألف: فيها.

[المسألة الثانية عشر: في أنّ النظر يولّد العلم]

«قال» المصنّف: «والنظر مولّد للعلم كسائِر الأسباب المولّدة لمسبّباتها».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف في ذلك إلىٰ آخره».

أقول: اعلم أنّ الفعل الصّادر عن القادر بلا توسّط أمرٍ آخر يقال له: "مباشراً" كاعتماد القادر[١] و بتوسّط[٢] أمر آخر يقال له "متولّد"، كالحركة للحيوان بواسطة الاعتماد.

قالت المعتزلة: العلم الحاصل للناظر عقيب النظر حصل له[٣] بتوسّط آخر ـ أعني النظر ـ فيكون متولّداً عنه، و حصوله عقيب النظر الصحيح واجبٌ وجوبَ حصول المسبّبات[٤] عن[٥] أسبابها كالألم و الشبع و التعب مثلاً عند حصول أسبابها كالضرب و الأكل و الحركة، و لأنّ العلم كان معدوماً عند عدم النظر و وُجِدَ عند وجوده و حصل مناسباً[٦] له، فحصل لنا من ذلك حدسٌ أنّه علّة فيه.

و قالت الأشاعرة: إنّه يحصل عقيبه بمجرىٰ[٧] العادة، و ذلك لأنّ[٨] العلم الحاصل عقيب النظر ممكنٌ، لأنّه محدَث و كلُّ ممكن فهو فعل اللّٰه تعالىٰ ابتداءً، و لمّا كان اللّٰه تعالىٰ يفعل ذلك دائماً [أو][٩] في الأكثر صار معتاداً.

و قال أبوبكر الباقلانيّ و إمام الحرمين الجوينيّ: إنّ العلم يلزم النظر لزوماً واجباً و إن لم يتولّد عنه، و اختار هذا القولَ فَخرُ الدّين وهو مخالف لكلّ واحدٍ من قولي[١٠] المعتزلة و الأشاعرة؛ أمّا المعتزلة فلأنّهم يقولون: إنّ العلم يتولّد عن النظر و هٰؤلآء[١١] يمنعون التولّد؛ أمّا الأشاعرة فلأنّهم لم يوجبوه[١٢]، إذ لايجب علىٰ اللّٰه تعالىٰ فعلُ شيءٍ و هذا العلم من فعله كما

---

١. ألف: كالاعتماد، بدل: كاعتماد القادر.

٢. ألف: توسط.

٣. الف: ـ له.

٤. الأصل: أسبابها.

٥. ألف: عند.

٦. الأصل: منهاشياً، بدل: مناسباً.

٧. الأصل: لمجرىٰ

٨. الأصل: أنّ.

٩. من النسختين.

١٠. الأصل: قول.

١١. المراد من هؤلاء هم أبوبكر الباقلاني و إمام الحرمين الجوينيّ و فخرالدّين الرّازي.

١٢. ب: يوجبونه، بدل: لم يوجبوه.

تقدّم، فمن الجائز أن لاينفعله و يجعل عدم خلقه العلمَ عقيب النظر إمّا معجزةً لنبيٍّ أو وليٍّ و هٰؤلآء[١] يوجبونه[٢].

و الجواب عن حجّة الأشاعرة: المنعُ من كونه تعالىٰ فاعلاً لكلّ الممكنات ابتداءً من غير واسطة، و سيأتي ذلك في [باب][٣] الأفعال.

قوله: «و قياسهم على التذكّر باطل إلىٰ آخره» إشارة إلىٰ حجّة الأشاعرة علىٰ عدم تولّد العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عنه و هي أن يقال: العلم عقيب التذكّر غير متولّد عنه اتّفاقاً، فكذا العلم الحاصل عقيب النظر بالقياس عليه.

و الجواب: أنّ هذا النوع من القياس و هو المسمّىٰ بالتمثيل ضعيفٌ لا يفيد اليقين عند حصول الجامع، فما ظنّك به عند خلوّه عن[٤] الجامع، كما هو هٰهنا[٥]، و لا يفيد إلزام الخصم علىٰ تقدير قوله بصحّة القياس و كونه حجّةً في العقليّات، و ذلك لأنّ الخصم ـ أعني المعتزلي ـ لم يقل بعدم إفادة التذكّر العلم إلّا لكونه يحصل له من غير قصد المتذكّر[٦]، و هذا المعنىٰ غير موجود في النظر فلا يتمّ الإلحاق، فإن صحّت هذه العلّة لم يصحّ القياس لعدمها في الفرع [١٣آ] و إلّا منعوا الحكم في الأصل، أي منعوا كون التذكّر لا يوُلّد العلم.

[المسألة الثالثة عشر: في أنّ المعارف مقدورة لنا]

قال المصنّف: «و المعارف مقدورة لنا، لأنّ الجهل يقع مِنّا[٧] و مَنْ قدر علىٰ الشيء قدر علىٰ ضدّه، و ليستِ المعارف الضروريّة كالمكتسبة للتفاوت في المشقّة الموجبة لارتفاع الدرجة».

قال الشارح دام ظلّه: «نازع في ذلك جماعة إلىٰ آخره».

أقول: المنازع في ذلك جماعة: منهم من لا يثبت للعبد قدرةً ألبتّة لا على المعارف ولا على

---

١. المراد منهم هؤلاء الثلاثة المذكورون فيما تقدّم.

٢. الأصل: لايوجبونه.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: من.

٥. الأصل: مذهبنا، بدل: هٰهنا.

٦. الف: للمتذكر.

٧. الأصل و ب: بنا.

غيرها كجماعة[١] من الأشاعرة، و منهم من يثبت[٢] له قدرة[٣] علىٰ بعض الأفعال و يمنع من القدرة علىٰ المعارف.

[تقرير حجة الأشاعرة و من تبعهم:] و نقل عن أبي الحسن الأشعري و إمام الحرمين القول بأنّ العلوم كلها ضروريّة و الدليل الّذى ذكره الشارح دام ظلّه علىٰ ذلك ذكره فخرالدّين، و تقريره أن يقال: كلّ علم فهو إمّا تصوّر أو[٤] تصديق، و كلُّ تصوّرٍ فهو ممتنع الطلب، و كلّ تصديق فهو ممتنع الطلب، فكلّ[٥] علم فهو ممتنع الطلب.

أمّا الأوّل ـ و هو انحصار العلم في التصور و التصديق ـ فظاهرٌ، لأنّ الإدراك إن لم يكن معه حكم كان تصوّراً و إلّا كان تصديقاً.

و أمّا صدق[٦] الحمليّة الأولىٰ و هي[٧] قولنا: كلّ تصوّر فهو ممتنع الطلب، فلأنّ المطلوب إمّا أن يكون معلوماً أو مجهولاً و الأوّل يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل[٨]، و الثّاني يستحيل طلبه لاستحالة توجّه النفس إلىٰ ما ليس لها به شعورٌ[٩].

وأمّا صدق الحمليّة الثانية و هي قولنا: و كلّ تصديق فهو ممتنع الطلب، فلأنّ كلّ تصديق لابدّ فيه من تصوّر الطرفين، و هما بديهيّانِ علىٰ ما ظهر من كون التصوّرات كلّها بديهيّة، فإن كفيا في الحكم فلا مقدوريّة لكون القضيّة حينئذٍ ضروريّة، و إن لم يكفيا افتقر الحكم بنسبة أحدهما إلىٰ الآخر إلىٰ واسطةٍ[١٠]، والحال فيها كما في الأوّل، و لا يتسلسل[١١] إلىٰ غير النهاية، بل ينتهي إلىٰ الأوّليّات و هي غير مكتسبةٍ لاتصوّر طرفيها، و لا استلزم[١٢] ذينك التصوّرين[١٣] للتصديق، و هو الحكم بنسبة أحدهما إلىٰ الآخر إيجاباً أو سلباً.

---

١. الأصل: لجماعة.
٢. الأصل: ثبت.
٣. العبارة من قوله: "ألبتة لا على المعارف" إلى قوله: "من يثبت له قدرة" محذوفة في ألف.
٤. النسختان: و إمّا، بدل: أو.
٥. الأصل: وكلّ.
٦. الأصل: و إنّما صدقت، بدل: و أمّا صدق.
٧. الأصل: هو.
٨. ألف: تحصيل الحاصل، ب: تحصيل للحاصل.
٩. الأصل: شعوراً.
١٠. الأصل: وسط.
١١. الأصل: و إلّا يتسلسل.
١٢. الأصل و ألف: لاستلزم.
١٣. ألف: التصوّر.

ثمَّ إنّ لزوم مايلزم عنها ضروريّ أيضاً و كذا القول في اللازم الثاني و الثالث. فظهر صدق الحمليّة الثانيّة، فثبت صدق المدّعىٰ.

و تقرير حجّة المعتزلة أن يقال: إن كان الجهل واقعاً مِنّا[١] كان العلم مقدوراً لنا، لكن المقدّم حقّ فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأنّ العلم و الجهل متضادّانِ، والقدرة علىٰ أحدهما تستلزم ثبوت القدرة علىٰ الآخر، لأنّ من قدر علىٰ الشيء قدر علىٰ ضدّه بالاستقراء، و أمّا حقّيّة[٢] المقدّم فلأنّ الجهل يقع مِنّا[٣]، فإمّا أن يكون مِن فعلنا أو مِن فعل اللّه تعالىٰ فينا، أو من فعل غيراللّه تعالىٰ و الثاني محال، لأنّ [الجهل][٤] قبيحٌ و اللّه تعالىٰ لا يفعل القبيح و الثالث أيضاً محال، لأنّ القادر بقدرةٍ لا يقدر أن يفعل في غيره علماً و لا جهلاً بالاستقراء، فتعيّن الأوّل و هو المطلوب.

قوله: «والوجه الأوّل ضعيف قد بيّنّا ضعفه[٥] في كتبنا الكلاميّة و كذا الثاني لابتنائِه علىٰ الاستقراءِ الضعيف»، بيان فساد الوجه الأوّل بأنّا نمنع صدق كلّ واحدةٍ من الجملتين:

أمّا الأولىٰ[٦] فقوله: المطلوب إمّا أن يكون معلوماً أو مجهولاً[١٣ب]، قلنا: هٰهنا[٧] قسم آخر و هو كونه معلوماً من وجه مجهولاً من آخر[٨]، فباعتبار الوجه المعلوم شعرت النفس به وصحّ أن تطلبه و باعتبار الوجه المجهول لايكون تحصيلاً للحاصل.

لا يقال: الوجه المعلوم يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل، و الوجه المجهول يستحيل طلبه لعدم الشعور به.

قلنا[٩]: ليس المطلوب[١٠] الوجهين، بل الموصوف بهما، كما تقدّم تقريره. [و][١١] أمّا الحمليّة الثانية، فقد ذكر الشارح دام ظلّه في إبطالها في كتاب *المناهج*: أنّ النظريات إنّما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا و لم يتعرّض له في شرح النظم.

---

١. الأصل: بنا، ب: هنا.
٢. الأصل و ب : حقيقة.
٣. الأصل و ب: بنا.
٤. من النسختين، و في الأصل: لأنّه قبيح.
٥. الف: فساده.
٦. أي الحمليّة الأولىٰ.
٧. النسختان: هنا.
٨. الف: من الآخر.
٩. ب: لنا.
١٠. النسختان: المطلوب ليس.
١١. من النسختين.

و أيضاً نمنع[1] من كون تصوّرات التصديق بديهيّة، سلّمنا، لكن لا تكفي بداهة التصوّرات في حصول التصديق لتوقّفه على الترتيب المخصوص بين أجزائه، و جعل كلّ واحد من تلك الأجزاء في موضعه و لا يعني بالاكتساب إلّا هذا.

و الدليل على الافتقار إلى الترتيب المدّعى كونه شرطاً أنّه لو لم يكن شرطاً[2] لزم حصول جميع العلوم الكسبيّة بالفعل لكلّ عاقل لاشتراك العقلاءِ في حصول المبادي و هي التصوّرات الضروريّة، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدّم.

قوله: «وكذا الثاني لابتنائِه على الاستقراء الضعيف إلى آخره» إشارة إلى الحجّة التي قرّرناها للمعتزلة على هذا المطلوب، فإنّها مبنيّة على هذا الاستقراء، إذا لادليل على أنّ القادر بقدرة لا يفعل في غيره علماً و لا جهلاً سواه، و كذا قولهم: مَنْ قدر على الشيءِ و قدر على ضدِّه، و الاستقراء ضعيف لعدم إفادته العلمَ، و المراد بالجهل هٰهنا[3] المركّب - أعني الاعتقاد الجازم الّذي ليس بمطابقٍ ـ إذ لو كان الجهل البسيط ـ أعني عدم العلم ـ مراداً لم يتمشّ حجّتهم، لأنّه عدمي، فلا فاعل له أصلاً.

---

١. الف: ـ نمنع.
٢. الف: ـ شرطاً.
٣. الف و ب: هنا.

[المقصد الثاني: في الجواهر و الأعراض و الأجسام]

[المسأله الأولىٰ: في تعريف الجوهر و العرض و الجسم]

قال المصنِّف: «القول في الجوهر و العرض، الجوهر المتحيِّز[1]، و العرض الحالّ في المتحيِّز، و لا واسطة بينهما، و الجسم ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الجوهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيِّز الّذي لا يقبل القسمة بوجهٍ إلىٰ آخره».

أقول: لا شكَّ في إطلاق المتكلّمين لفظ الجوهر علىٰ الجزء الّذي لا يتجزّى، و هو المسمّىٰ بالجوهر الفرد، و هو عندهم متحيِّز لا يقبل القسمة بوجهٍ، كما ذكره الشارح، و يطلقون لفظ الجوهر علىٰ جنسه ـ أعني الشامل له ـ و للجسم و السطح و الخطّ. و ينبغي حمل لفظ الجوهر في كلام المصنِّف هٰهنا[2] علىٰ المعنىٰ الثاني، إذ لو كان المراد هو المعنىٰ الأوّل لم يحسن ذكر الأجسام فيه، و لئلّايكون تعريفه للجوهر تعريفاً له بما هو أعمّ منه، و لأنّه لا يحسن ذكر الشيء[3] علىٰ هذا الوجه مع جزئي[4] قسيمه[5]، بل إنّما يحسن ذكره مع قسيمه[6]. ألاترى أنّه لايحسن أن يقال: القول في الأجسام البسيطة و النباتيّة مثلاً، و يحسن أن يقال: في الأجسام البسيطة و المركّبة، و لأنّه لو كان المراد المعنىٰ الأوّل لما صدق قوله: «و لا واسطة بينهما لثبوت

---

١. الأصل: الجوهر هو المتميز.

٢. النسختان: هنا.

٣. الأصل: ذكره، بدل: ذكر الشيء.

٤. ب: بخرى.

٥. الف: قسميه، ب: قسيميه.

٦. الف: قسمة.

الواسطة»، [حينئذٍ][١] و هو باقي أقسام جنس الجوهر كالخطّ و السطح و الجسم.

اللّٰهمّ إلّا أن يقال: الضمير في قوله: «بينهما» راجع إلى المتحيّز و الحال في المتحيّز [١٤آ] لا إلىٰ[٢] الجوهر و العرض، و قول الشارح: «و الحدّ الّذي ذكره المصنّف ناقص لانتقاضه بالجسم و الخطّ و السطح» مبنيّ على أنّ مراد المصنّف بالجوهر المعنىٰ الأوّل، أعني الجزء الّذي لا يتجزّىٰ؛ فيكون المتحيّز أعمّ منه لصدقه علىٰ باقي أقسام جنس الجوهر، فهو منقوض في طرده حينئذٍ، فيكون فاسداً، لأنّ المعرّف يجب مساواته للمعرَّف في العموم.

واعلم: أنّ نقصان الحدّ عبارة عن عدم اشتماله علىٰ جميع مقوّمات المحدود[٣]، و حينئذٍ قد يتحقّق نقصان الحدّ مع كونه مطرداً منعكساً، كما في التعريف بالفصل وحدّه عند من يجوّز التعريف به [أو به و بالجنس البعيد][٤]، فانتقاض الحدّ فى طرده ملزوم[٥] لنقصانه لعدم اشتماله علىٰ ما يختصّ به المحدود، إذ لو كان مشتملاً علىٰ مايختصّ به المحدود لم يكن صادقاً علىٰ غيره، فلا يكون منقوضاً في طرده و قد فرض كذلك، هذا خلف؛ فلهذا استدلّ الشارح دام ظلّه علىٰ نقصان هذا الحدّ بانتقاضه في طرده، و [أمّا][٦] انتقاضه في عكسه ـ و هو عبارة عن وجود المحدود بدون الحدّ ـ فلا يدلّ علىٰ نقصان الحدّ، بل علىٰ فساده، لكونه [حينئذٍ][٧] أخصّ من المحدود.

و قوله دام ظلّه في الاعتذار للمصنّف: «أو يقال: مقصوده تمييز[٨] الجوهر عن العرض، فكان ما ذكره[٩] كافياً» فيه نظر، إذا لا يَمنع ذلك من كونه ناقصاً، فإنّ[١٠] التعريف المميّز للماهية عن بعض ما عداها خاصةً هو الناقص، اللّٰهمّ إلّا أن يكون اعتذاره للمصنّف في ذكر التعريف الناقص

---

١. من النسختين.
٢. الف: الاولى، بدل، لا إلىٰ.
٣. الأصل: للمحدود.
٤. من ألف و لم ترد هذه العبارة في الأصل و لا في نسخة ب.
٥. ألف: مدوم.
٦. من النسختين.
٧. من النسختين، و أمّا في الأصل فقد وردت هذه الكلمة: "في".
٨. النسختان: تميّز.
٩. الأصل: ذكرناه.
١٠. الأصل: و كان، بدل: فإنّ، ألف: فن.

و الاكتفاء به، لا دفع[١] كونه ناقصاً، فيكون حينئذٍ صواباً.

واعلم: أنّ حدّ الجوهر بالمتحيّز فاسد علىٰ قول أوائل المعتزلة الّذين يثبتون الذوات وصفات الأجناس في العدم، لكونه غير منعكس حينئذٍ، لأنّ المراد بالمتحيّز إمّا أن يكون هو الموصوف بالمتحيّز أو[٢] الحاصل في الحيّز، و علىٰ كلا[٣] التقديرين فهو[٤] غير منعكس.

أمّا أوّلاً فلأنّ التحيّز[٥] عندهم عبارة عن الصفة المختصّة بالجوهر الّتي لأجلها يحتاج إلى الحيّز، و هي معلّلة بصفة الجوهرية بشرط الوجود، و الجوهر في حال العدم يصدق عليه الجوهر[٦]، و يكذب عليه المتحيّز بالمعنىٰ المذكور.

و أمّا الثاني، فلأنّ حصول الجوهر في الحيّز صفة معلّلة بالمعنىٰ، و هي[٧] لاتكون إلّا حال الوجود، فلا تتحقّق في العدم مع تحقّق الجوهر فيه.

واختلف[٨] المتكلّمون في أقلّ عدد يتركّب منه الجسم من الجواهر الأفراد، فقال أبوالحسن الأشعريّ: أقلّهُ جوهرانِ، لأنّ الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً، و قال بعض المعتزلة: أقلّه ثمانية، لأنّ أقلّ عدد يتألّف منه الخطّ جوهران، فإذا انضمّ خطّ إلىٰ مثله بحيث صار لهما عرض صار سطحاً، و إذا انطبق سطحٌ علىٰ مثله صار جسماً لكونه حينئذٍ طويلاً عريضاً عميقاً، والجسم عندهم عبارة عن ذلك، و قال آخرون: من ستّة، لإمكان حصول سطح من ثلاثة جواهر، فإذا أطبق[٩] هذا السطح علىٰ مثله حصل جسم، و قال آخرون: من أربعة بأن يوضع على السطح الحاصل من ثلاثة جواهر جوهرٌ رابعٌ[١٠] علىٰ شكل مخروط، و عند الأوائل من الحكماء: أنّ الجسم يقال بالاشتراك علىٰ معنيين:

أحدهما: الطبيعيّ و هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا[١٤ب] قوائِم.

---

١. الأصل: مع، بدل: دفع.
٢. الأصل: بالحّيز.
٣. النسختان: كلي.
٤. ألف: هو.
٥. الأصل: الحيّز.
٦. الأصل: + و يصدق.
٧. الأصل: و هو.
٨. الأصل: فاختلف.
٩. الأصل: انطبق.
١٠. الأصل: جوهراً رابعاً، ألف: جوهراً رابع.

و الثاني: الأبعاد أنفسها[1]، و هو الجسم التعليميّ، و هو عَرَض قائم بالجسم الطبيعيّ، والمتكلّمون لا يثبتون الأبعاد زائِدةً علىٰ الجسم، بل هي نفس الجسم عندهم.

و مراد الحكماء بالجوهر الموجودُ لا في موضوعٍ، و يعنون بالموضوع هٰهنا المحلّ المقوّم لما يحلّ فيه، و العرض عندهم عبارة عن الموجود في موضوع، و انحصار الموجودات الممكنة في الجوهر و العرض علىٰ هذا التفسير ضروريّ.

أمّا المتكلّمون فلمّا فسّروا الجوهر بالمتحيّز و العرض بالحالّ فيه، احتاجوا إلى دليل[يدلّ][2] علىٰ حصر الموجودات الممكنة في الجوهر و العرض، إذ ليس في بديهة[3] العقل مايمنع[4] من وجود ممكن غير متحيّز و لاحالّ في المتحيّز، و ربّما استدلّوا علىٰ ذلك بأنّه لو ثبت وجود موجود[5] بهذه الصفة لكا مشاركاً للّه[6] تعالىٰ في أخصّ صفاته و هي التجرّد، و ذلك يوجب المشاركة في الذات[7] و إنّه محال، و لا يخفىٰ عليك فساد هذا الدليل.

و قول الشارح دام ظلّه بعد ذكر المذاهب في الجسم: «و النزاع في ذلك لفظيّ» يريد أنّ النزاع في كون الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً كمذهب الأشعريّ، أو[8] عن القابل للأبعاد الثلاثة[9]، أو نفس الأبعاد علىٰ ما ذكره الحكماء، أو[10] الطويل العريض العميق علىٰ ما ذكره المتكلّمون إنّما هو نزاع في أنّ لفظ الجسم[11] هل هو موضوع لهذا المعنىٰ أو لذلك، و هو نزاع مختصّ باللفظ و لا يدخل في ذلك أنّ الجسم هل يتركّب من ثمانيةٍ أو ستّةٍ أو أربعةٍ، لأنّ النزاع هنا ليس في اللّفظ، بل في المعنىٰ خاصّةً، و هو ظاهرٌ.

[المسألة الثانية: في الجزء الّذي لايتجزّىٰ]

قال المصنّف: «و لابدّ في كلّ جسمٍ من الانتهاءِ إلىٰ الجوهر وأنكره النظام و النقطة لازمة له

---

۱. الأصل: نفسها.

۲. من النسختين.

۳. الأصل: بديهيّة.

٤. الأصل: منع.

٥. الف: موجوداً.

٦. النسختان: للواجب تعالىٰ، بدل: للّه تعالىٰ.

٧. الف: الذوات.

٨. الأصل: و.

٩. النسختان: ـ الثلاثة.

١٠. الأصل: و.

١١. الأصل: الجنس.

و الكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم و إلّا لكان الشكل مضلعاً[١] و قد فرضناه[٢] كريّاً».

أقول: كلُّ جسم فهو قابل للقسمة، إمّا الفكّيّة أو الفرضيّة[٣] بالضرورة. لكن هل ينتهي إلىٰ حدٍّ لا يقبل الانقسام أم لا. فذهب[٤] المتكلّمون و محمّد الشهرستاني إلى الأوّل و قالوا: لابدّ من انتهائِه في القسمة و التجزئة إلى حدّ لايقبل القسمة بأحد الاعتبارين المذكورين، و كلّ واحد منهما[٥] هو الجزء الّذي لايتجزّى، و هو المسمّىٰ بالجوهر الفرد.

و ذهب النظام والحكماء إلى الثاني و هو عدم انتهائِها في القسمة إلى حدّ لايقبلها. ثمّ إنَّ الاوّلين اختلفوا: فقال المتكلّمون: إنَّ تلك الأقسام الحاصلة بالقسمة كانت موجودة بالفعل قبل القسمة متمايزة يماسّ بعضها بعضاً[٦].

و قال محمّد الشهرستاني: إنّها لم تكن موجودة قبل القسمة، بل كان الجسم واحداً[٧] و الأقسام حدثت بالقسمة، و الآخرين اختلفوا أيضاً. فذهب النظام إلىٰ أنّ كلّ ما يخرج من الأقسام فإنّه كان حاصلاً بالفعل فيَ الجسم قبل القسمة، و ذهب الحكماءُ إلىٰ أنّه حادث بالقسمة، و قبلها كان الجسم واحداً، و لم يقل النظام و من قال بمقالته في هذه المسألة: إنّ الجسم مؤلّف من الأجزاءِ الّتي لا تتجزّىٰ صريحاً، لأنّهم يصرّحون بنفي الجزء الّذي لا يتجزّى. فكيف يثبتونَ المركّب[٨] منه الملزوم لثبوته[٩] ضرورة استلزام وجود المركّب وجود أجزائِه. نعم ألزموا به إلزاماً، و وجه ذلك أنّهم ذهبوا[١٥آ] إلىٰ أنّ كلّما يمكن في الجسم من الانقسامات الّتي لاتتناهى، فهو[١٠] حاصل فيه بالفعل، و صرّحوا باشتمال الجسم علىٰ مالا يتناهىٰ من الأجزاء، وَ[١١] يلزم من ذلك أنّ كلّ ما لايكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لايمكن أن يحصل فيه، و هم معترفون بوجود كثرة في الجسم، و أنّ الكثرة إنّما يتألّف من الآحاد، و أنّه الواحد من

---

١. الأصل: مطلقاً، ألف: مطلعاً، ب: مضلع.
٢. الأصل: وضعناه.
٣. الأصل: التمكة أو الغرضية، ألف: العينية أو الفريضة.
٤. ألف و ب: ذهب.
٥. الأصل: منها.
٦. الف: ـ بعضاً.
٧. الأصل: واحد.
٨. ب: الكوكب، و في حاشيه ب: الموكب.
٩. ألف: كثبوته.
١٠. ألف: فهي.
١١. الأصل: إذ.

حيث هو واحد لا ينقسم، فحصل من مجموع هذا الكلام مقدّمتان:

إحديٰهما[١]: أنّ الجسم يشتمل[٢] علىٰ أشياءٍ غير منقسمة.

و الثانية: أنّ كلّ مايشتمل عليه الجسم و لايكون[٣] منقسماً، فانّه لايقبل القسمة، و هاتان المقدّمتان تنتجان: الجسم يشتمل علىٰ أشياء لاتقبل[٤] القسمة، و هذا هو[٥] القول بالجزء الّذي لايتجزّىٰ، و لهذا قال الشيخ أبو علي عقيب القول في تركيب[٦] الجسم من أجزاء لاتتجزّىٰ: «و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من[٧] أجزاء غير متناهية» فجعلهم يكادون يقولون به.

و إنّما طوّلنا الكلام هيٰهنا[٨]، لأنّ الشارح دام ظلّه ذكر في شرحه: أنّ النظام يذهب إلىٰ أنّ الجسم مركّب[٩] من أجزاءٍ لاتتجزّىٰ، ثمّ[١٠] بعده بلافصل ذكر أنَّ النظام وافق الحكماءَ علىٰ نفي الجوهر الفرد ـ أعني الجزء الّذي لا يتجزّىٰ، و في هٰذين الكلامينِ ـ مع الاعتراف بوجود الجسم و إن كان ضروريّاً – مناقضة ظاهرة، إلاّ مع التأويل الّذي ذكرناه، و هو أنَّ القول الأوّل ألزم به إلزاماً ولم يصرّح هو به، و الثاني[١١] مذهبه الصريح.

و استدلّ المصنّف ـ رحمه اللّٰه تعالىٰ ـ علىٰ ثبوت الجزء بوجهين:

أحدهما: أنّ النقطة موجودة، لأنّها نهاية الخطّ الموجود، و لأنَّ الخطّ إنّما يلاقي غيره بها، وهي غير منقسمة اتّفاقاً، و لأنّها لو كانت منقسمة لم تكن طرفاً و نهاية، بل أحد جزئيها[١٢] [يكون][١٣] هو الطرف و النهاية، و الآخر[١٤] داخل في الخطّ، و يلزم من وجودها وجود الجزء، لأنّها إن كانت جوهراً ثبت المطلوب، و إن كانت عرضاً افتقرت إلىٰ محلّ هو الجوهر[١٥]، إذ لو لم

---

١. ألف: أحدها.
٢. الأصل: يشمل.
٣. الأصل و ب: فلايكون.
٤. ب: لأنه تقبل.
٥. الف و ب: ـ هو.
٦. النسختان: تركّب.
٧. الأصل: ينر.
٨. النسختان: هنا.
٩. الأصل: إلى تركيب الجسم، بدل: إلى أن الجسم مركّب.
١٠. الأصل: يتم.
١١. الأصل: الثالى.
١٢. الأصل: طرفيها.
١٣. من النسختين.
١٤. ألف: الأجزاء.
١٥. النسختان: جوهر.

يكن المحلّ جوهراً أو منتهياً إليه كان عرضاً، وذلك العرض محتاج إلىٰ محلّ، فإن كان عرضاً افتقر إلىٰ محلٍّ آخر و هكذا إلىٰ ما لايتناهىٰ و هو محال، فوجب الانتهاء إلىٰ محلّ هو جوهر [١] ويجب [٢] كونه غير منقسم، إذ لو كان منقسماً لزم انقسامها إن حلّت [٣] في مجموعه بالضرورة أو [في] [٤] بعض منه منقسم و [هو] [٥] محال.

الثاني: أنّ الكرة الحقيقيّة و هي الجسم المستدير الّذي [٦] إذا خرج من مركزه إلى محيطه خطوطٌ [٧] مستقيمة كانت كلُّها متساوية، فإذا [٨] وضعت على سطح حقيقيٍّ لاقته بجزء غير منقسم، إذ [٩] لو انقسم لزم أن تكون الكرة مضلعة [١٠] لا كرة حقيقيّة، و ذلك لأنّا إذا أخرجنا من مركزها إلىٰ موضع الملاقاة من محيطها خطوطاً ثلاثة: اثنان علىٰ طرفيه و واحد على وسطه، كان العمود ـ أعني الخطّ الواقع علىٰ الوسط ـ أقصر من كلّ واحدٍ من الخطّين اللّذَيْنِ على الطرفين، لأنّه يوتر زاوية حادّة و كلّ منهما إنّما يوتر زاوية قائمة و هذه صورته [١١]:

---

١. الأصل: جوهرى، بدل: هو جوهر.
٢. ألف: فيجب.
٣. ب: اخلت.
٤. من النسختين.
٥. من النسختين.
٦. الأصل: الّتى.
٧. الأصل: خطوطاً.
٨. ألف و ب: إذا.
٩. الأصل: و.
١٠. ألف: مظلعة.
١١. الأصل: [شكل] و الفرض oa=ob ، الف: [شكل] ب: [شكل]

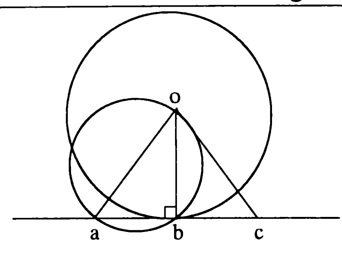
$$\Delta oab \rightarrow \begin{cases} \hat{a} \angle ٩٠^\circ \\ \hat{b} = ٩٠^\circ \end{cases} \Rightarrow ob<oa$$ و هذا خلف

و من طريق آخر: إذا كان a,b نقطتين من الدائرة الكبيرة المفروضة، فيكون ob,oa شعاعين من تلك الدائرة و يكون مثلّث Δ oab متساوى السّاقين، فزاوية b تساوي زاوية a و بما أن زاويه b هي قائمة الزاوية؛ فتكون زاوية a قائمة الزاوية أيضاً، فينتج أن زاويه o هي صفر و هذا يعني أن نقطة b تطابق نقطة a و هذا خلف.

و من طريق آخر: قاعدة فيثاغورس

$$(oa)^٢ = (ob)^٢ + (ab)^٢ \Rightarrow (oa)^٢ = (ob)^٢ \left(١ + \frac{(ab)^٢}{(ob)^٢}\right) \Rightarrow oa = ob \sqrt{١+\frac{(ab)^٢}{(ob)^٢}}$$

و $$\sqrt{١+\frac{(ab)^٢}{(ob)^٢}} > 1 \Rightarrow oa > ob$$



فلا تكون الكرة حقيقيّة، لاختلاف الخطوط الخارجة من مركزها إلىٰ محيطها مع أنّا فرضناها حقيقيّة، هذا خلف.

فإذا دحرجت علىٰ السطح المذكور لاقته بنقطة عقيب أخرىٰ و يلزم من ذلك ثبوت الجزء الّذي لا يتجزّىٰ و هو المطلوب [١٥ ب].

قوله: «و النقطة لازمة له» ـ أي للجوهر الفرد، و المراد باللازم هنا المساوي الّذي يلزم من وجوده وجود ملزومه و وجه اللزوم قد بيّنّاه، و يمكن أنّ "الهاء" في «قوله» عائدة إلىٰ النظام بمعنى يلزمه له[١] القول بالجزء.

و قول الشارح دام ظلّه في الوجه الثاني: «إذا تحركت الكرة حتىّ لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة إلىٰ أخرىٰ، فتكون مركّبة من النقط[٢] و هو المطلوب»، فيه نظر، لأنّا لانسلّم لزوم تركّبها من النقط[٣] علىٰ ذلك التقدير، و كيف[٤] تتركّب من النقط[٥] و هي[٦] جسم و النقط أعراض، اللّهمّ إلّا أن يعني بالنقطة الجوهر الفرد، و حينئذٍ نمنع[٧] لزوم تركّبها من الجواهر الأفراد على تقدير ملاقاتها[به][٨]، إذ لا يلزم من حدوث الجواهر الأفراد بسبب حركة الكرة على السطح كون الكرة مركّبة[٩] منها، لجواز كون الكرة جسماً واحداً[١٠] في نفسه مع قبوله القسمة إلىٰ أجزاء لا تقبل الانقسام ـ كما هو مذهب الشهرستاني ـ، و أيضاً المفهوم من كلامه كون النقطة من السطح لا من الكرة، لأنّ الكرة لايقال: أنّها تنتقل من نقطة إلىٰ أخرىٰ من النقطة القائمة بها، أو الّتي هي

١. الف: ملزومه، بدل: يلزمه له.
٢. الأصل و ألف: النقطة.
٣. الأصل و ألف: النقطة.
٤. الأصل: فكيف.
٥. الف: النقطة.
٦. الأصل: و هو.
٧. الأصل: يمتنع، ب: يمنع.
٨. من النسختين.
٩. الف: ـ مركبة.
١٠. ألف: كون الجزء واحداً، ب: أنّ كون الجسم واحد.

أجزاؤها، فكان ينبغي أن يقول: فيكون السطح مركّباً من النقط[١].

قوله دام ظلّه: «احتجّوا»[٢] ـ أي الحكماء القائلون بنفي الجوهر الفرد ـ بأنّه لو كان ممكناً لأمكن[٣] أن يوضع[٤] جوهراً بين جوهرين، و حينئذٍ إمّا أن يماسّ أحدهما بعين [ما يماسّ به][٥] الآخر أو بغيره، فإن كان الأوّل لزم التداخل، و أن كان الثاني لزم الانقسام مع فرض عدمه، و هما محالان.

و اعتذر المتكلّمون عن الحجّة القويّة بشيءٍ ضعيفٍ، و هو المنع من لزوم الانقسام علىٰ تقدير مغايرة ما به ماسّ أحدهما لما به ماسّ الآخر و إنّما يلزم ذلك إن لو كانت المماسّة بنفس الجوهر، أمّا إذا كانت بالأعراض فلا يلزم الانقسام، لجواز أن يماسّ كلّ منهما بعرض[٦]، كما هو مذهبكم في مماسّة الأجسام، فإنّها تتماسّ عندكم بسطوحها و هي أعراض قائِمة بها، فلم لا يجوز مثله في الجواهر؟.

و هذا ضعيف، لأنّ محلّ العرضين[٧] إن كان واحداً لزم اجتماع الأمثال، و إن كانت متعددّاً لزم الانقسام.

قوله دام ظلّه: « قال بعض المحقّقين علىٰ الأوّل: النقطة لا تجب انقسامها بانقسام محلّها إلى آخره» أورد المحقّق رحمه الله علىٰ الدّليل الأوّل من الدليلينِ اللّذينِ ذكرناهما علىٰ إثبات الجزء ما تقريره أن يقال:

لِمَ لايجوز أن يكون محلّ النقطة منقسماً، قولكم: "فيجب انقسامها هي بانقسامه".

قلنا: مسلَّم و إنّما يلزم ذلك أن لو كانت من الأعراض السارية كالسواد في القارّ و الحرارة[٨] في النار، أمّا إذا كانت من الأعراض الغير السارية فلاً.

و أجاب الشارح دام ظلّه عن ذلك: «بأنّ المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شايعاً[٩]

---

١. الأصل: النقطة.
٢. الأصل: احتجّ.
٣. ب: لا يمكن.
٤. ألف: أن يضع، ب: أن يصح.
٥. من ب، في ألف: بما يماس به، بدل: بعين ما يماس به.
٦. ألف: بعض.
٧. الأصل: العرض، بدل: العرضين.
٨. ألف: ـ الحرارة.
٩. ب: سارياً.

في أجزاء حامله، و غير الساري أن يكون حاصلاً في بعض أجزائِه دون بعض، و النقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأوّل، فيلزم أن تكون حاصلة في البعض، ثمّ نقول: ذلك البعض إمّا منقسم أو غير منقسم، و هو ما ذكرناه بعينه».

و فيه نظر: فإنّ التربيع القائِم بالأضلاع الأربعة و الحياة القائِمة [١٦آ] بالبنية و الوحدة القائمة بالعشرة الواحدة تكون على تفسيره العرض الساري و غير الساري بمافسّر هما به خارجة عن القسمين، لاستحالة القول بشياع[1] التربيع في أجزاء حامله، أو بكونه في جزء من أجزاء حاملهٰ و كذا الوحدة و الحياة، بل المفهوم من العرض الساري ما يجب انقسامه بانقسام حامله و غير[2] الساري ما ليس كذلك، و أيضاً فقد سلّم أنّ انقسام محلّها لايوجب انقسامها، وذلك أنّه جعل ما هي حاصلة في بعض أجزائه دون بعض حاملاً لها بقوله: «و في غير الساري أن يكون حاصلاً في بعض أجزآئه»، أي أجزاء حامله دون بعض، و هو ما ادّعاه المعترض.

قوله: «و قال علىٰ الثاني إلى آخره» أورد المحقّق ـ رحمه اللّٰه تعالىٰ ـ على الوجه الثاني علىٰ سبيل الحكاية عن الحكماء: أنّ ملاقاة الكرة الحقيقيّة للسطح الحقيقيّ عندهم بنقطة[3] هي طرف قطر يَمرُّ بمركز[4] الكرة و موضع التماس ومحلّ تلك النقطة منقسم و لايلزم انقسامها بانقسامه علىٰ ما تقرّر في الاعتراض علىٰ الدليل الأوّل من كونها من الأعراض الغير السارية.

و الشارح دام ظلّه اعترض علىٰ هذا الكلام بأنَّ القطر إنّما يكون موجوداً[5] في الكرة بسبب الحركة أو بالفرض، و لا يجب من ملاقاة الكرة للسطح[6] حركتها و لافرضنا القطر لها مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود النقطة الّتي بها الملاقاة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد[7] ـ يعنى[8] القطر ـ لعدم سبب وجوده، و لقائل أن يمنع انحصار أسباب وجود القطر فيما ذكر و كون

---

١. ب: سياع.
٢. الأصل: لغير، الف: الغير، ب: ولغير البارى، بدل: غير الساري.
٣. ب: بلفظةٍ.
٤. ألف: يم بمركب، بدل: يمرّ بمركز.
٥. ألف: موجداً.
٦. ألف: السطح.
٧. الأصل: لم لا يوجد.
٨. الأصل: بمعنىٰ.

الفرض سبباً لوجود القطر[١] بالفعل للكرة.

[المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام]

قال المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ: «و الأجسام متماثلة[٢]، لاستوائها في التحيّز و اشتباهها بتقدير الاستواءِ في الأعراض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه مسألة يتوقّف عليه أبحاث مهمّة تأتي إلى آخره».

أقول: إنّه دام ظلّه لم يذكر شيئاً فيما يعدّ[٣] في[٤] هذا الكتاب من[٥] المباحث المهمّة المتوقّفة على كون الأجسام متماثلة سوىٰ دليل واحد علىٰ استحالة كونه[٦] تعالىٰ جسماً.

قوله: «و الدليل علىٰ تماثل [الأجسام] في الجسمية وجوه:»

تقرير أوّلها أن يقال: الجسمية عبارة عن الحصول في الحيّز و الحصول في الحيّز يتساوى فيه الأجسام، فالجسمية يتساوى فيه الأجسام و هو المطلوب.

و فيه نظر: فإنّا لانسلّم أنّ الجسميّة عبارة عن الحصول في الحيّز و كيف و الحصول في الحيّز أمر إضافيّ والجسميّة غير إضافية؛ نعم هو لازم للجسميّة، لكن المساواة في اللوازم لاتستلزم المساواة في الملزومات.

و تقرير ثانيها أن نقول: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسميّة لما تحقَّقَ اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كالحجم والشكل واللون، والتالي باطل، فإنّا نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة، و الملازمة[٧] ظاهرة، لأنّ الأمور المختلفة متمايزة بذواتها.

و فيه نظر: فإنّ لمانع أن يمنع من صدق الشرطيّة، فإنّ الأشياءَ المختلفة بحقائقها قد تتحقّق

---

١. الأصل: النقطة.
٢. الأصل: مماثلة.
٣. ألف و الأصل: بعد.
٤. النسختان: من.
٥. ب: في.
٦. الف: قوله، بدل: كونه.
٧. الأصل: اللازمة.

اشتباه بعضها ببعض عند التساوى في الأعراض المذكورة كالحيوان و النبات و الجماد [١٦ب] وتمايز المختلفات بذواتها إنّما هو في العقل، لا في الحسّ.

و هذان الوجهان أشار إليهما المصنّف و تبرّع الشارح دام ظلّه بذكر وجه ثالث.

[١] تقريره أن يقال: لو لم تكن الأجسام متماثلة لكانت مشتركة في قبول الأعراض لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، و التالي[٢] باطل بالمشاهدة، فكذا المقدّم.

و فيه نظر: فإنّا لانسلّم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، فإنّ النّار والحركة والشمس مفيدة للحرارة مع اختلافها، و نمنع أيضاً من بطلان التالي[٣]، فإنّ النار مثلاً لاتقبل برودة الماء و كثافة الأَرض.

قوله دام ظلّه:«و الكلُّ ضعيف:»

«أمّا الأوّل: فلأنّ الحصول في الحيّز من لوازمها، و المختلفات قد تتّفق في اللوازم»، أي الحصول في الحيّز ليس هو عبارة عن الجسميّة، بل هو من جملة لوازمها و لايلزم من اتّفاق اللوازم اتّفاق الملزومات.

«و أمّا الثاني: فلأنّه إنّما يصحّ علىٰ تقدير أن نشاهد جميع الأجسام»، معناه أنّا لانسلّم حصول الاشتباه في الأجسام علىٰ تقدير تساويها في الأعراض المذكورة، و إنّما يلزم ذلك إن لو اعتبرنا جميع الأجسام و هو ممتنع، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ بعض الأجسام الّتي ما شاهدناها، أو شاهدناها و لم نعتبر حالها عند تساويها في الأعراض تتميّز و يظهر لنا خلافها بأنفسها.

و فيه نظر: فإنّ هذا الحكم معلوم لنا بالضرورة و لايتوقف العلم به علىٰ اعتبار جميع الأجسام، كما في العلوم التجربية و العلوم الحدسيّة، فإنّه لايقدح فيها عدم اعتبار سائِر الجزئيّات.

والتحقيق في هذا الموضع[٤] أن يقال: إنّ المدرك من الأجسام ليس إلّا سطوحها و حجومها وأشكالها و ألوانها و أوضاعها، و أمّا حقائقها[٥] و ذواتها فهي[٦] غير مدركة بالحسّ بذاتها، فإنّا إذا

---

١. الأصل: + و

٢. الأصل: و الثاني.

٣. الأصل: الثاني.

٤. الأصل: هذه المواضع.

٥. الأصل: حقيقتها.

٦. الأصل: فهو.

قدّرنا اتّفاقها في سائِر الأعراض المذكورة لم يبق للحسّ تمييز أحدها[١] عن غيره، لتساويها[٢] فيما يدركه الحسّ، فلاجرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، و لايدلّ ذلك علىٰ تساويها في الحقيقة، لاحتمال اختلافها بحقائقها، و لايظهر للحسّ ذلك لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: «و أيضاً التساوي في الحسّ لايقتضي التساوي في نفس الأمر».

فيه نظر: فإنّ الحسّ إذا أدركهما[٣] متساويين و لم يكن به آفة، كانا متساويين في نفس الأمر، لأنّ الحسّ السّليم إنّما يدرك الاشياءَ علىٰ ما هي عليه.

والأُولىٰ أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحسّ تساويهما[٤] فيه و هو الأعراض المذكورة، و لايلزم من ذلك تساويهما في الماهيّة الّتي لم ينلها الحسُّ، كما قلناه أوّلاً.

قوله: «و أمّا الثالث: فكالأوّل»، يُرِيدُ أنّ قبول الأجسام الأعراض[٥] من لوازمها و اتّفاقها[٦] في هذا اللازم لايستلزم اتّفاقها في أنفسها[٧]، فإنّ المختلفات قد تتّفق لوازمها، كما بيّنّاه من قبل.

قوله: «و الأولىٰ أن يقال[٨]: إنّها بأسرها تتّفق في حدٍّ واحدٍ، و يستحيل ذلك في المختلفات».

أقول: قال المحقّق نصيرالدّين رحمه اللّٰه تعالىٰ: «الحدّ الدالّ علىٰ ماهيّة الجسم علىٰ اختلاف الأقوال فيه واحدٌ عند كلّ قوم بلاوقوع قسمة فيه[٩]، و لذلك اتّفق الكلّ[١٠] علىٰ تماثله، فإنّ المختلفات إذا اجتمعت[١١] في حدٍّ واحدٍ وقع فيه التقسيم [١٧ آ] ضرورة، كقولنا: الجسم إمّا قابل للأبعاد أو المشتمل عليها، و يراد بها الطبيعيّ و التعليميّ» إنتهىٰ كلامه.

و إنّما استحال اتّفاق المختلفات في حدٍّ واحدٍ من غير تقسيم، لأنّ ما به امتياز كلّ واحد من تلك المختلفات عن الباقي[١٢] إمّا أن يكون مركوزاً[١٣] في الحدّ لا[١٤] على وجه التقسيم أو لا، فإن

---

١. الأصل: أحدهما.
٢. الأصل:لتساويهما.
٣. الأصل: أدركها.
٤. الأصل: تساويها.
٥. الأصل: الأعراض، ب: للاعتراض.
٦. الأصل: اتفاقهما.
٧. الأصل: لاستلزام اتّفاقهما في نفسها.
٨. الأصل: نقول.
٩. ألف: ـ فيه.
١٠. ب: الكلّي.
١١. الأصل: جمعت، ألف: جمعتا.
١٢. الأصل: عن الثاني، الف: غير الباقي.
١٣. النسختان: مذكوراً.
١٤. الأصل: إلاّ.

كان ذلك مركوزاً في الحدّ[١] لم يبق ذلك الحدّ حدّ الشيءِ منها لامتناع صدقه حينئذٍ على شيءٍ منها، كما لو أردنا حدّ الإنسان و الفرس، و قلنا: إنّهما الحيوان الناطق الصاهل، فإنّه لايكون صادقاً علىٰ أحدهما: فأمّا علىٰ الإنسان فلكذب[٢] الصاهل عليه، و أمّا علىٰ الفرس فلكذب[٣] الناطق عليه، و إن لم يكن شيء منه مركوزاً لم يكن حدّاً لتلك المختلفات لعدم دلالته على شيءٍ منها لكونه أعمّ و العامّ لايدلّ علىٰ الخاصّ، بل ربّما كان حدّاً[٤] للمشترك بينهما[٥] و لمّا كانت الأجسام كلّها تشترك[٦] في الحدّ الواحد عند الجميع بلاوقوع القسمة فيه كانت متماثلة عندهم، فإنّ حدّ الجسم عند المتكلّمين هو الطويل العريض العميق، و عند الحكماءِ هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قوائم، و لا ريبَ في صدق كلٍّ منهما علىٰ جسم.

و فيه نظرٌ، فإنّا لا نسلّم أنّ هذين التعريفين حدّانِ للجسم:

أمّا الأوّل فلأنّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيء ما له الطول و العرض و العمق، و الشيء الّذي له هذه الأمور جاز أن يكون مختلفاً، إذ المختلفات يجوز اتّفاقها في كثيرٍ من اللوازم كما تقدّم، فكيف يقطع بكونه متّفقاً، و أيضاً فالشيءُ ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلايكون المؤلّف منه و من عارضٍ آخر له حدّاً، فهو إذن رسمٌ، و الاتّفاق في الرسم لايوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

و أمّا الثاني فكذلك، فإنّ كونه حدّاً موقوف على كون الجوهر جنساً لماتحته و هو غير[٧] معلومٍ، و لو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكلّ ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم، فإنّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواع و عارضاً لأمور مغايرة لها، و هو صادق علىٰ الكلّ، كما يصدق الجوهر عند مَنْ يجعله جنساً علىٰ فصوله المقسّمة[٨] له، و كونه قابلاً للأبعاد لايجوز أن يكون فصلاً للجسم، لأنّه إضافيّ يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن

---

١. العبارة من قوله: "لا على وجه" إلى قوله "في الحد" محذوفة في ألف.

٢. الأصل: فيكذب.

٣. الأصل: فيكذب.

٤. الف: حدّ.

٥. ب: بينها.

٦. الأصل: مشترك.

٧. الأصل: عين.

٨. ألف: المنقسمة.

ماهيّته و نسبتها إليه، و ما يلحق الشيء بتوسّط أمر خارج عن ماهيّته لايكون جزءاً منه، فلايكون المؤلّف من الجوهر و قابل الأبعاد حدّاً للجسم.[١]

قوله: «و لأنّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، و هو معنى[٢] الجسم و لايتمّ إلّا بعد نفي الهيولىٰ».

هذا[٣] إشارةٌ إلىٰ دليل آخر علىٰ تماثل الأجسام في الجسمية، و هو أن يقال: المعقول[٤] من الجسم ليس إلّا الامتداد و هو مفهوم واحد لا اختلاف فيه ثابت لكلّ جسم من غير تفاوت[٥]، فتكون الأجسامُ متماثلة فيه، و إن حصل لها اختلاف، فلابدّ و أن يكون بأمر زائد علىٰ ذلك المفهوم، فلا يقدح [١٧ب] في تماثلها في الجسميّة[٦]، و هذا لايتمّ إلّا إذا قلنا بنفي الهيولىٰ، إذ علىٰ تقدير القول بثبوتها[٧] لا يكون الامتداد عبارة عن الجسم.

و لقائِل أن يقول: لا نسلّم كون الجسم عبارةً عن الامتداد، أمّا علىٰ رأي المتكلّمين فظاهرٌ، لأنّهم يجعلون الجسم عبارةً عن الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة[٨] ـ أعني الطول و العرض و العمق ـ و ذلك غير الامتداد ـ و أمّا علىٰ رأي الحكماء فلأنّهم يقولون: "الامتداد عبارة عن الصورة الجسمية و هي الجوهر المتّصل بذاته الّذي هو أحد جزئي الجسم". فظهر أنَّ الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم علىٰ الرأيين، فلايلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسمية.

قوله: «و إليه أشار المصنّف بقوله: "لاستوائها في التحيّز" لأنّه هو الامتداد».

أقول: في هذا نظر، فإنّ المتحيّز ليس عبارةً عن الامتداد و إلّا لما كان الجوهر الفرد متحيّزاً[٩]، و ذلك لأنّه لا[١٠] امتدادَ له، بل التحيُّز يُطلق تارةً على الحصول في الحيّز و تارة على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهريّة بشرط الوجود و كلاهما عارضان للجوهر الفرد

---

١. الأصل: حدّ الجسم.
٢. ألف: ـ معنى.
٣. الف: هذه.
٤. الأصل: المقبول.
٥. الأصل: نفوات.
٦. ألف: ـ في الجسمية.
٧. الأصل: بتولدها.
٨. في الأصل: الثلاث.
٩. في الأصل: متحيزّ.
١٠. الف: ـ لا.

الّذي يستحيل وصفه بالامتداد و كيف يحمل التحيّز في كلام المصنّف على الامتداد، مع أنّه قد سبق تفسيره[١] للجوهر الفرد بالمتحيِّز في قوله: «الجوهر المتحيِّز» و حمل الشارح[٢] دام ظلّه لفظ الجوهر علىٰ الجوهر الفرد.

و اعلم أنّ الشارح دام ظلّه وافق فخر الدين الرازي في تفسيره التحيّز بالامتداد، و ذلك لأنّ فخرالدّين فسّر التحيّز بالصورة الجسميّة حيث قال: "زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهيولىٰ و الصورة" و معناه أنّ التحيُّز صفةٌ حالّةٌ في شيءٍ، فالتحيّز هو الصورة و محلّه المادّة، و الصورة[٣] هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيّز هو الامتداد، و ذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلّمين و لاالحكماء، و قد أنكر عليه المحقّق نصيرالدين[٤] رحمه اللّه تعالىٰ و قال: "لانسبة للتحيّز إلى الصورة".

وآعلم أنّ في بعض نسخ *الياقوت*: «و الأجسام متماثلة لاشتراكها فى التحيّز» و علىٰ هذا يلزم كون الأجسام متماثلة في الجسميّة، و إن قلنا: إنّ التحيّز عبارة عن الامتداد و إنّ الامتداد هو الجسم، لأنّ الاشتراك يحتمل أن يكون بالتواطىء و أن يكون بالتشكيك، و على تقدير أن يكون مشّككاً[٥] لاتكون الأجسام متماثلة فى الجسمية.

[المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم و الألوان و الروائح]

قال المصنّف رحمه اللّه: «و قد يخلو الجسم عن اللون و الطعم والريح كالهواءِ».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت المعتزلةُ عليه» ـ أي علىٰ هذا الحكم، أعني جواز خلوّ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة ـ «و خالفت فيه الأشعريّة، احتجّت المعتزلة إلىٰ آخره».

أقول: تقرير حجّة المعتزلة أن يقال: إنْ كان جسمٌ من الأجسام الموجودة خالياً في الواقع من هذه الكيفيّات كان الخلوّ عنها جائزاً، لكنّ المقدّم حقٌّ، فالتالي مثله. أمّا الملازمةُ فلأنّ وقوع

---

١. الأصل: يفسره. ٢. في الأصل: الشيخ، في نسخة الف: الشارح.
٣. كلمة "الصورة" محذوفة في الأصل و ما أثبتناه موافق لنسخة الف.
٤. كلمة "نصيرالدين" وردت في نسخة ألف. ٥. ب: مشكك.

الشيء من أوضح [١٨ آ] الدلائل على جوازه، و أمّا حقّيّة المقدّم فلأنّ الهواء جسم، و هو في الواقع حال من هذه الأعراض المذكورة. أمّا كونه جسماً فضروريّ، و أمّا خلوّه عن هذه الأعراض فلأنّه لو لم يكن خالياً عنها لأدركناه موصوفاً بها، و التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فظاهر، لأنّ إدراك الحواس السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده، و اجتماع شرائط إدراكه واجبٌ بالضرورة و إلّا لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنهارٌ[جارية][1] و أشجار رائقة و جبال شاهقة و نحن لاندركها و ذلك سفسطة.

و لو قال الشارح دام ظلّه بدل قوله: «يقتضي العدم» من قوله: «و عدم الإحساس مع حصول الشرائط يقتضي العدم» «يدلّ على العدم» لَكانَ أولىٰ، لأنّ عدم المحسوس ليس من مقتضيات عدم إدراكه.

و احتجّت الأشاعرة لوجهين:

الأوّل: أنّ الأجسام لاتخلو عن الأكوان، أعني الحركات و السكونات[2] و الاجتماعات و الافتراقات، فلاتخلو عن الألوان قياساً عليها.

الثاني: أنّ الأجسام لايجوز خلوّها عن الأعراض القارّة في الحسّ، كالألوان بعد اتّصافها بها اتّفاقاً.

أمّا عند المعتزلة فلامتناع زوالها إلّا بطريان ضدّها عليها، و أمّا عند الأشاعرة فلإجراء العادة بخلق مثلها عند زوالها، فكذا لايجوز خلوّها عنها قبل الاتصاف بها ـ أي ابتداءً ـ قياساً عليه، وقيّدنا الأعراضَ بالقارّة ليخرج غير القارّة، كالأصوات و الحركات، و قولنا: "في الحسّ" لأنّ الأعراض عند جمهور الأشاعرة و جماعة كثيرة من المعتزلة غير باقية، و حينئذٍ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارّة في الحقيقة، إلاّ أنّ الحسّ لا يدرك تبدّل هذه الأعراض كاللون و الطعم

١. من ب.

٢. الأصل: السكنات.

و يدرك تصرّم[١] غير القارّة كالصوت و الحركة.

قوله: «و الجواب أنّهما ضعيفان لعدم الجامع» الجواب عن الوجه الأوّل، و الوجه الثاني أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الّذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل و الفرع، و القياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين.

و قد قيل: إنّ الوجه الأوّل منقول عن أبي الحسن الأشعري و لم يكن مراده مافهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب بقياس الألوان على الأكوان، و إنّما توهّم ذلك أصحابه، و هو إنّما أورد ذلك على سبيل الدّعوىٰ، و شبّه[٢] الألوان بالأكوان في أنّ كلّ واحدٍ منهما لايخلو الجسم عنه، و ربّما حمله على كون الأجسام يصحّ اتّصافها بالألوان[٣]، و كلّما صحّ اتّصافه بأمرٍ وَجَبَ أن يكونَ موصوفاً به أو بضدِّه علىٰ ما هو مقرّر و مسلّم عند أوائل المتكلّمين.

و لمانع أن يمنع من صحّة اتّصاف كلّ جسم باللّون، فإن الأفلاك و النّيران لايصحُّ اتصافها[٤] بشيءٍ من الألوان.

و اعلم أنّ نتيجة القسم الأوّل كون الجسم [١٨ ب] لا يخلو عن اللون وهو بعض المدّعىٰ، إذ المدّعىٰ أنّه لايخلو عن اللون ولا عن الطعم ولاعن الرائحة.

و قوله: «وَ الفرق في الثاني أنّ العرض الباقي إلىٰ آخره» إشارة إلىٰ جواب آخر عن الوجه الثاني، و [هو][٥] بيان الفرق بين الأصل و الفرع، و ذلك لأنّ امتناع الخلوّ بعد الاتّصاف إنّما كان لأنّه موقوف على طريان الضدّ و قبل الاتّصاف ليس كذلك.

قال فخر الديّن: فإن صحَّ هذا الفرق بطل القياس لعدم تحقّق علّة الأصل في الفرع و إلّا منع الحكم في الأصل، و جوّزنا الخلّو بعد الاتصاف.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأجسام مرئية]

قال المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ: «و هي مرئية و اعتبارها بالحصول في الحيّز المبطل لشبهة

١. في نسخة ب، اما في الأصل: بقوم و في الف: تصير من.

٢. في الأصل: لشيبه و ما اثبتناه موافق لنسخة الف و ب.

٣. النسختان: اللون.

٤. في الف: انصمامها.

٥. من ب، في ألف: و هو.

القوم في العرض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا ممّا لاخلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنّها غير مرئِية بالذات» ـ أي بلا واسطة ـ بل هي مرئية «بواسطة اللون و الضوء إلىٰ آخره».

أقول: قال المحقّق نصيرالدين رحمه اللّه تعالىٰ: إنّ الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئِية، بل إنّما يقولون: الأجسام مرئِية بتوسّط الألوان و الأضواء و ليست مرئِية بذاتها من غير توسّط شيءٍ و إلّا فرأي[1] الهواء يريد أنّ الأجسام لو كانت مرئِيةً لذاتها من غير توقف على أمرٍ آخر لكان كلّ جسم مرئِياً[2] لتساويها في الجسمية علىٰ ما تقدّم، و حينئذٍ يجب روٴية الهواء، و الشارح دام ظله وافقه علىٰ ذلك، و المشهور إنكار الفلاسفة روٴية الأجسام، و دعواهم أنّ المشاهد منها إنّما هو أبعادها و سطوحها و أشكالها و كلّ هذه أعراض قائمة بها، واحتجّ المتكلّمون بأنّا لانرى الطويل و الطول ليس بعرضٍ قائم به لما ثبت أنّ الجسم موٴلّف من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه إمّا جوهراً واحداً فيلزم انقسامه، لأنّ الموصوف بالطول أعظم ممّا ليس موصوفاً به، أو أكثر من جوهر واحدٍ فيكون العرض الواحد قائماً بمحلّين و هو محالٌ، و فهو نفس الجوهر، و إنّما بيّنوا أنّ الطول ليس بعرض و لم يبيّنوا أنّ الطويل ليس بعرض، لأنّ الفلاسفة مع تسليمهم جوهرية الطويل يقولون: إنّا نرىٰ الطويل بمعنى أنّا نرى طوله و طوله أمرٌ مغايرٌ له وعرض قائِم به، أو أنّا نرى المجموع الحاصل من الطول و محلّه و لايلزم من كون المجموع مرئِيّاً أن يكون كلّ جزءٍ من أجزائِه مرئِيّاً، فاحتاج المتكلّمون إلى نفي هذا الاحتمال و إثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: «و اعترض» على المتكلّمين بأنّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، و حينئذٍ «يعود المحذور عليهم، فلم يبق إلّا أن يكون عرضاً هو التأليف[3] في سمت مخصوص، فيكون المرئِي[4] عرضاً» وأجابوا عن ذلك بأنّ الدليل الذّي ذكره المصنّف و هو «أنّا [١٩آ] نرىٰ الحاصل

---

١. في الأصل، أمّا في نسخة الف: الأمر أى. ٢. في الأصل: مرءٍ.
٣. في نسختي الف و ب و أمّا في الأصل: التألّف.
٤. في الأصل: المرء.

في الحيّز و العرض ليس كذلك»، فيكون جوهراً، فالمرئي نفس الجوهر و الحق أنّ هـذا ليس جواباً عن الاعتراض المذكور كما قال فخرالدين، بل دليـل بـرأسـه مـغايرٌ للأوّل، و الجـواب الصحيح عن الاعتراض المذكور بأنّا لا نسلّم عود المحذور عليهم، لأنّ المـراد بـالجوهر فـي قولهم: "فيكون المرئي نفس الجوهر" ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزّىٰ، بـل مـا صدق عليه الجوهر ـ أعني الجنس ـ كالجسم و الخطّ والسطح، فإنّ الجوهر صادق على الكلّ و ظاهر عدم إرادة المستدلّين بالجوهر هنا الجزء الّذى لايتجزّىٰ، لأنّ الجزء ليس بطويل و هم إنّما احتجّوا برؤية الطويل و نبّهوا[1] أنّ الطول جوهر و هو نفس الطويل و حينئذٍ لا يـلزم مـن انقسامه انقسام الجوهر الفرد و هو المحذور الّذي فرّوا منه.

قوله: «و خلاصة الدليل الأوّل أنّ المرئي يرى طويلاً، فـليس بـعرض» و «الثـاني» ـ أي خلاصة الدليل الثاني ـ أنّ المرئى« يرىٰ حاصلاً[2] في الحيّز، فليس بعرض»، هكذا قال الشـيخ المحقّق نصيرالدين، غير أنّ الشارح دام ظلّه زاد لفظة "خلاصة" في الموضعين.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]

قال المصنف: «فلابدّ في العالم من الخلاء و إلا لزم أن لايزال منتقلاً عند تنقّل بعوضة واحدة و هو محال».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلّمون اتّفقوا على إثباته و خالف فيه الأوائل، احتجّ المتكلّمون بوجهين إلى آخره».

أقول: اختلف العبارات في تفسير الخلاء و الّذى اختاره فخرالدين أنّ الخلاء عبارة عن كون الجسمين بحيث لايتماسّان و ليس بينهما ما يماسّانه[3] و هذا غير شامل لجزئيات الخلاء، فإنّ عدم العناصر الّتي في قعر[4] فلك القمر يوجب وقوع الخلاء و لا يصدق على هذا الخلاء التفسير

---

١. في نسخه الف: و بيّنوا و نسخة ب: و يثبتوا.
٢. في الف: انّ المرئى حاصلاً في الحيّز و في الأصل: انّ المرئى يرى حاصل.
٣. في نسخة ب: مايتماسا به.
٤. في نسخة ب، اما في نسختى الأصل و الف: مقعر.

المذكور، لأنّ الفلك جسم واحد و لايتناول الخلاء الذي وراء العالم و كذا لو فرضنا كرة الأرض مجوفة خالية، فإنّ ذلك الخلاء لايتناوله التفسير المذكور.

قال المحقّق: هذا تعريف الخلاء الّذي يكون بين الأجسام و هو المسمّىٰ بُعداً مفطوراً[١]. فلا يتناول الّذي لايتناهى، إذا تقرّر هذا، فيقول المتكلّمون: احتجّوا على ثبوته بأنّه لولاه لزم حركة العالَم عند حركة بعوضة واحدة و التّالي[٢] باطل بالضّرورة، فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في ذلك المكان إمّا أن يبقى علىٰ حاله أو ينتقل عن مكانه، فإن بقي على حاله لزم التداخل و هو محالٌ بالضرورة و بتقدير انتقاله[٣] فمكان البعوضة الذي انتقلت عنه لا يبقىٰ خالياً، لأنّا[٤] فرضنا ارتفاع الخلاء، فلابُدّ أن ينتقل إليه جسم و ذلك الجسم قد كان حاصلاً في مكان، فيخلو[٥] مكانه عنه[٦]، فإن بقي خالياً لزم الخلاء و إن انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه و علىٰ هذا إلىٰ آخر الأجسام و هو المدّعىٰ و إن لم يبق على حاله و انتقل، فإن كان إلى مكان الأوّل، فإن اتّحد طريقهما[٧] تلاقيا، فمنع أحدهما الآخر من الحركة أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإن انتقل إليه جسم نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم و هلمّ جرّا و إلّا بقي خالياً، هذا خلفٌ و إن لم يتّحد [١٩ ب] طريقهما[٨] تحرّك ذلك إلىٰ مكان غير الأول قبل وصوله إلى مكان الأوّل، فذلك الجسم الحاصل في المكان المغاير لمكان الأوّل إن بقي على حاله تداخلا، فبقى مكان الأول خالياً، هذا خلف، و إن تحرّك إلى مكان آخر نقلنا الكلام إلى[٩] الجسم الحاصل في ذلك المكان و هكذا، و لايمكن أن يتحرّك إلى مكان الأوّل، لأنّ الميل المحرّك[١٠] له متولّد عن ميل المتحرك أوّلاً و هو يقتضي التوجّه عن ذلك المكان، فلا[١١]يقتضي التوجّه إليه لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعيّنة

١. في الاصل: مقطوراً و ما اثبتناه موافق لنسخة ب.
٢. ب: و الثاني.
٣. النسختان: عدم استحالته.
٤. ب: لو، بدل: أنّا.
٥. الاصل: فيخلوا.
٦. ب: ـ عنه.
٧. ب: طريقها و في الاصل: طرفيهما.
٨. الأصل: و ب: طريقها.
٩. الأصل: + ذلك.
١٠. الأصل و ب: المتحرك.
١١. الأصل: فلأنّ.

والتوجه إليها و أمّا بطلان التالي فبالضرورة، و الشارح دام ظلّه لم يجعل اللازم من عدم الخلاء تنقّل العالم بتنقّل البعوضة علىٰ سبيل التعيين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة و هي إمّا التداخل أو الدور أو تنقّل العالم بتنقّل البعوضة على سبيل البدل و هو غير مطابق للنصّ، فإنّ المصنّف جعل اللازم التنقّل و استدلّ باستحالته على استحالة الملاء و نحن قد أوضحنا كون تنقّل العالم بتنقّل البعوضة لازماً عيناً سواءً قلنا باستحالة الدور و التداخل أو بإمكانهما.[1]

واعلم أنّ تنقّل العالم بتنقل البعوضة دورٌ أيضاً، إلّا أنّه بوسائط و ذلك لما ثبت من تناهي الأجسام و هو قسم من أقسامه، فلا يجوز جعله قسيماً له.

قوله: «الثاني إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط»، هذه الحجّة ليست في النصّ و إنّما تبرّع الشارح دام ظلّه بذكرها تقويةً للمطلوب[2] و يحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب، لأنّا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلأ الوسط و لم يلزم الخلاء و إنّما لزم[3] الخلاء على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب، لأنّه إمّا أن لاينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسم أو ينتقل ،فإن كان الأوّل ثبت الخلاء في جميع ما بين الصفحتين المفروضتين و إن[4] انتقل فلابدّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

واعلم أنّ هاتين الحجّتين إنّما يلزم منهما جواز الخلاء، لا وجوبه[5]، أمّا الأولى فلجواز أن يخلق[6] اللّه تعالىٰ في مكان الجسم المنتقل جسماً آخر و يعدم جسماً أمامه، و أمّا الثانية فلجواز أن يخلق اللّه تعالىٰ بين الصفحتين حال الرفع جسماً، فيمتلي[7] الوسط من غير احتياج إلى مروره على الأطراف.

---

١. يمكن تقريره بطريقة أُخرىٰ بأنّه لو لم يكن الخلاء متحقّقاً يلزم أن تمتنع الحركة المكانية عن الأجسام و المشاهدة تكذّبه و ذلك لأنّه لو تحرّك جسم و لم ينتقل الجسم الّذي قدّامه تداخلا و إن انتقل إلىٰ مكان الأول دار، أو إلى مكان غيره تَسلسَلَ.

٢. الأصل: تقوية للمصنف، ألف: تقربه للمطلوب.

٣. الأصل: يلزم.

٤. ب: فان.

٥. ب: + و.

٦. ب: يخلف.

٧. الف: ليمتلى، ب: فيمتار.

قوله: «و الأوائل أجابوا عن الأوّل بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين و هو مبنيٌّ علىٰ كون المقدار زائِداً علىٰ ذات الجسم»، أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأولىٰ بأن ينقل[١] البعوضة والتداخل و الدور و غير ذلك من اللوازم المحالة، إنّما يلزم الملاء إذا لم يتحقّق التخلخل والتكاثف الحقيقيين، أمّا علىٰ تقدير تحققهما فلايلزم شيء من ذلك، لأنّ الجسم إذا تحرّك من مكان إلىٰ آخر تخلخلت الأجسام التي حول المكان الأوّل ـ أعني المنتقل عنه ـ حتى ملأته وتكاثفت الأجسام التي حول المكان الثاني ـ أعني المنتقل إليه ـ حتّى اتّسع له و إنّما قال الحقيقيين[٢٠ آ] لأنّ[٢] التخلخل و التكاثف قد يكونان[٣] مجازيين، كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه و حال إندماجه تخلخل و تكاثف، فإنّ ذلك مجاز، لأنّ مقداره باقٍ على حاله في الصورتين بخلاف التخلخل و التكاثف الحقيقيين، فإنّ مقدار الجسم يزول و يتبدّل بمقدار غيره، إمّا أكبر كما في حال التخلخل أو أصغر كما في حال التكاثف و هذا مبنيّ علىٰ كون المقدار أمراً زائِداً على الجسم و إنّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد.

قوله: «و عن[٤] الثاني بأن الرفع إن كان متساوياً[٥] إلى آخره»، أي و أجاب الأوائِل عن الحجّة الثانية بأنّ الرفع إن كان متساوياً من كلّ الجوانب ارتفعت الصفحة السفلىٰ مع العليا و لم تنفصل عنها لما[٦] ثبت في تلازم السطوح المتلاقية و هذا ممّا يستعمله أرباب الحيل و إن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر و دخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخلاء.

قوله: «ثم احتجّوا إلى آخره»، ثمّ احتجوا الأوائل علىٰ امتناع الخلاء بأنّ الخلاء مقدار[٧]، فإنّ البعد الّذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الّذي بين طرفي الطاس و أقلّ من البعد الّذي بين السماء و الأرض، فيكون كمّاً، أو ذاكمٍّ، ضرورة كون القابل للمساواة و اللّامساواة[٨] أحدهما، لأنّ قبوله لهما إن كان لذاته كان كمّاً و إلاّ كان ذاكمٍّ و الكمّ عرض لايقومُ بذاته، فلابُدّ من جسم يقوم

---

١. الف: تنقل.
٢. ب: لا، بدل: لأنّ.
٣. النسختان: قد يكونا.
٤. النسختان: على، بدل: عن.
٥. ب: مستوياً.
٦. الأصل: كما.
٧. الأصل و الف: مقدر.
٨. الأصل: + أو.

به، فيكون الخلاء غير الخلاء و هذا خلف.

قوله: «و المتكلّمون قالوا إلى آخره» إشارة إلى جواب هذه الحجّة، و تقريره أن يقال: لا نسلّم كون الخلاء قابلاً للتقدير و إنّما القابل له الجسم المفروض حصوله فيه، فمنعنا[١] قولنا: إنّ البُعد الّذي بين طرفي الجدار أكبر من البُعد الّذي بين طرفي الطّاس و أقلّ من البعد الّذي بين السماء و الأرض أنّ[٢] الجسم الشاغل للبُعد الّذي بين طرفي الجدار أكثر من الجسم الشاغل للبُعد الّذي[٣] بين طرفي الطاس و أقلّ من الجسم الشاغل للبُعد الّذي بين السماء و الأرض، فالتقدير في الحقيقه إنّما هو للأجسام المفروض حصولها في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، و ذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.

و فيه نظرٌ، فإن الأبعاد الّتي بين الأجسام تتقدّر و يكون لبعضها إلىٰ بعضٍ نسبٌ[٤] مختلفةٌ ككون[٥] هذا البعد نصف[٦] هذا و ربع ذلك و غير ذلك و إن غفلنا عن[٧] الأجسام الحاصلة فيها و إن لم يكن هناك فرضٌ و أيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام المفروض شغلها للأبعاد[٨] إنّما يستفاد من العلم بنسب الأبعاد، فإنّا[٩] إنّما نعلم أنّ الجسم[١٠] الشاغل للبعد الّذي بين طرفي الجدار أقلّ من الجسم الشاغل للبعد الّذي بين السماء و الأرض [٢٠ ب] و أكثر[١١] من الجسم الشاغل للبعد الّذي بين طرفي الطاس باعتبار علمنا بأنّ ما بين طرفي الجدار من البعد أقلّ من البعد[١٢] الّذي بين السماء و الأرض و أكثر من البعد الّذي بين طرفي الطاس.

قوله: «الثاني: أنّ وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائِق لها من دونه إلى آخره» إشارة[١٣] إلى حجّة أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء و تستعمل هذه الحجّة في إثبات الميل

---

١. ب: بمعنىٰ.
٢. الأصل: أي.
٣. ب: ـ الذي.
٤. ب: بسبب.
٥. ب: لكون.
٦. ب: بنصف.
٧. الأصل: غير.
٨. ب: الابعاد.
٩. ب: ـ فإنا.
١٠. ب: للجسم.
١١. النسختان: أكبر.
١٢. قوله: "أقل من البعد" محذوف في ب.
١٣. ب: فإشارة.

للأجسام و تقريرها أن يقال: لو كان الخلاء ثابتاً لكانت الحركة المقترنة بالعائِق مساوية للحركة الخالية عنه و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة فلأنّا نفرض جسماً تحرّك بقوّة معيّنة مسافةً خاليةً في زمانٍ معيّنٍ ولكن مثلاً ساعةً، ثمّ نفرض ذلك المتحرّك بعينه تحرّك تلك المسافةَ بعينها بتلك القوّة بعينها و هي مملوّة جسماً ثخيناً، فإنّه بالضرورة يقطعها في زمان أكثر ولكن مثلاً عشر[1] ساعات، ثمّ نفرض أنّه تحرّكها بتلك القوّة أيضاً و هي مملوّة جسماً رقيقاً[2] بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أوّلاً ـ أعني الثخين[3] ـ كنسبة زمان الحركة في[4] الخلاء ـ أعني الأولىٰ ـ إلى زمان الحركة في الملاء[5] الأوّل ـ أعني الحركة الثانية ـ فإنّه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعة و هو مثل زمان الحركة في الخلاء و لو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلىٰ معاوقة الأوّل [أقلّ][6] من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأولىٰ بأن تكون معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأوّل لزم أن يتحرّك في نصف ساعةٍ و هو أقلّ من زمان الحركة الخلائيّة.

قوله: أجاب المتكلّمون عن هذه الحجّة بأنّا لا نسلّم أنّه يقطع تلك المسافة حال امتلائِها بالجسم الرقيق في ساعة و هي زمان قطعها حال خلوّها، و إنّما يلزم ذلك إن لوكان زمان الحركة مع العائِق الأوّل ـ أعني حال امتلائِها بالثخين[7] كلّه ـ بسبب معاوقته و هو ممنوع[8]، بل الحركة لنفسها تستدعي قدراً من الزّمان و بسبب[9] المعاوقة شيئاً آخر[10]، و حينئذٍ يكون التفاوت بين الحركتين ـ أعني الّتي في الملاء الكثيف و الّتي في الملاء اللطيف ـ بسبب تفاوتهما في الكثافة مع اشتراكهما في اقتضاء الزمان الّذي يقتضيه أصل الحركة. فالعشر الساعات الّتي هي[11] زمان الحركة في الملاء الكثيف منها ساعة واحدة يقتضيها أصل الحركة والتسع الباقية بسبب المعاوقة.

---

١. الأصل: غير.
٢. الاصل: دقيقاً.
٣. ب: التحيز.
٤. ب: و، بدل: في.
٥. ب: الماء.
٦. من النسختين.
٧. الف: التحيز.
٨. الأصل: محال.
٩. الأصل: سبب.
١٠. الأصل: شيء آخر.
١١. الأصل: بين.

فالحركة في الملاء اللطيف يجب أن تكون في ساعة و تسعة أعشار ساعة. [أمّا الساعة][١] فلاقتضاء[٢] أصل الحركة أيّاها و أمّا تسعة الأعشار. فلأنّ معاوقته[٣] عشر معاوقة الملاء الأوّل وقد بيّنّا أنّ معاوقة الملاء الأوّل تستدعي تسع ساعات و عشرها تسعة أعشار ساعة. و لو فرضت[٤] معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأوّل لزم أن يتحرّك في ساعة و ربع ساعة و خمس ساعة [٢١ آ] و هكذا. فالحاصل أنّ جميع الحركات بتلك القوّة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة تشترك في استدعاءِ الساعة و يتفاوت في الزائِد عليها. لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة. و هذا الجواب منسوب إلى أبي البركات البغدادي.

[٥]و قوله: « و اعترض بعض المحقّقين» إشارة إلىٰ جواب المحقّق عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجّة وتقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدراً من الزمان وبسبب المعاوقة شيئاً آخر منه ممتنع محال. لأنّ الحركة لا توجد إلّا مع حدٍّ ما من السرعة والبطؤ. لأنّه يتوهّم[٦] قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقلّ من زمانها تارةً و في أكثر منه أخرى. و ماهيّة الحركة موجودة متحقّقةٌ في الأحوال الثلاثة و قد انفكّت عن القدر[٧] المفروض من الزمان. فكيف يقال: إنّها تستحقّ ذلك القدر لذاتها. فهي إن استحقّت الزمان المعيّن. فإنّما يكون بسبب العائِق المقترن بها. فاندفع الإيراد المذكور و أجاب الشارح دام ظلّه عن هذا بأنّ الحركة و إن كانت مستلزمة[٨] للسرعة و البطؤ. لكنّها لا تخرج من حقيقتها وهي من حيث هي هي لاتقع[٩] إلاّ في زمان.

و فيه نظر. فإنّ المحقّق لم يدّع وقوع الحركة منفكّة عن الزمان. بل هو معترف بامتناع وجودها إلّا في زمان.

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: معاوقة.
٣. الأصل: فاقتضاء.
٤. النسختان: فرض.
٥. ب: ـ و.
٦. الف: لايتوهم.
٧. الأصل: القدرة.
٨. في نسخة ب، في الأصل: مستلزة و في نسخة الف: مستل بيه.
٩. في نسختى الف و ب، في الأصل: لا يقطع.

و قوله: إنّها لا تنفكُّ عن «حدٍّ[١] ما من السرعة والبطؤ» دليل عليه، لأنّ ما لايكون واقعاً في زمان لايوصف بهما[٢] أصلاً فضلاً عن استحالة انفكاكه عنهما[٣] ولكنّه يقول: إنّها لاتقتضي زماناً معيّناً و ذلك لوجودها تارة فيما هو أقلّ من ذلك الزمان و تارة فيما هو أكثر[٤] منه.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم الحركة لا تقتضي زماناً معيّناً لذاتها مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوّة مّا من غير تعيين، فهو مسلّم[٥]، و إن أردتم الحركة على المسافة المعيّنة بالقوّة المعيّنة ـ أعني الميل المحرّك المعيّن ـ كان ممنوعاً و هو ظاهرٌ، فإنّ الحركة على المسافة المخصوصة بالقوّة المعيّنة تقتضي زماناً معيّناً قطعاً و يستحيل وجود الحركة علىٰ تلك المسافة بتلك القوّة منفكّة عن ذلك الزمان المعيّن.

و لو[٦] توهّم قطع تلك المسافة في زمان أقلّ لم يكن بتلك القوّة المعيّنة، بل بقوّة أخرىٰ أشدّ منها و يستحيل توهّم قطعها بتلك القوّة أو بأضعف منها في زمان أقلّ، فقد ظهر أنّ كونها غير منفكّة عن حدٍّ ما من السرعة و البطؤ غير قادح في اقتضائها زماناً معيّناً، ثمّ لمّا كان حصول المعاوق[٧] في المسافة موجباً لضعف القوّة المحرّكة ـ أعني الميل ـ و كان ضعف الميل موجباً لبطوء الحركة ـ أعني قطع المسافة في زمان أطول ـ كان تفاوت العوائق بالشدة و الضعف موجباً لتفاوت الزمان الزائِد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة [٢١ ب] المعيّنة له حال الخلّو عن العوائق و وجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائِق التي يفرض اقترانها بالحركة يحدّد[٨] القوّة المحرّكة، و تعيّنها إنمّا يكون بسبب اقتران المعاوق، فمع فرض تجرّد الحركة عنه، كيف يقال: إنّها تقتضي زماناً معيّناً بحسب تعيينه، لأنّا نقول: نمنع ذلك، فإنّه لا برهانَ على أنّ تعيين القوّة المحرّكة لايكون إلّا بسبب اقتران المعاوق، هذا جواب كلام المحقّق علىٰ أصول الحكماء و أمّا على أصولنا فإنّا نمنع من كون كلّ حركةٍ لا تنفكُّ عن حدٍّ ما من السرعة و البطؤ، فإن

١. الف: جزء.
٢. الأصل: بها.
٣. الأصل: عنها.
٤. ب: أكبر.
٥. الأصل: محال.
٦. ب: ولولا.
٧. الأصل: المعارف.
٨. في الأصل و نسخة الف، أما في نسخة ب، فوردت كلمة "تجدّد".

الحركة[١] في الآن الّذي لاينقسم لايمكن أن تكون[٢] أسرع منها و لا أبطأ. والحركة على المسافة في الآنات المتتالية من[٣] غير تخلّل سكونٍ لايمكن أن تكون أسرع منها و إن جاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]

قال المصنّف:«و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز قبله».

أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلّمين و هو مبنيّ على ثبوت الجوهر الفرد و تتالي الآنات و تتالي الحركات غير المنقسمة. فقولنا: «حصول الجوهر في حيّز» كالجنس للحركة و السكون و قولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله» كالفصل و به يخرج السكون و إنّما قال: «عقيب حصوله في حيّز قبله» و لم يقل: «بعد حصوله في حيّز قبله». كما قال فخرالدين في *المحصّل* و غيره، لأنّ بعد الشيء يصدق علىٰ ما هو بعده بلا فصل و علىٰ ما هو بعد بعده، فكان[٤] الحدّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة، لأنّه بعد الحركة التي[٥] هي بعد الحصول في حيّز قبله، فيكون ذلك السكون حصول الجوهر في حيّز بعد حصوله في حيّز قبله، لأنّ ما بعد بعد الشيء يصدق عليه أنّه بعد ذلك الشيء و يندفع ذلك بقولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله»، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلافصل و "الهاء" في قوله: "قبله" عائدة إلى الحيّز.

وتقدير الكلام: و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في قبل ذلك الحيّز و القبلية الثانية بين الحيّزين بالوضع و في قوله: «قبله» علىٰ هذا فائِدة[٦] و هي أنّه لولاه لا تنقض الحدّ المذكور في طرده، لأنّه بدون هذه اللفظة صادق على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز و إن كان الحيّز الثاني هو الأوّل بعينه و لايجوز عود الهاء في قوله: «قبله» إلى الحصول بحيث يصير[٧] تقدير[٨] الكلام: «و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب

---

١. الأصل: + التي.
٢. ب: ان لايكون.
٣. ب: عن.
٤. الأصل: و كان.
٥. الأصل: الذي.
٦. ب: فايلا.
٧. الف: يغير.
٨. الأصل: تقرير.

حصوله قبله» ـ أي قبل ذلك الحصول في حيّز ـ لتوجّه النقض المذكور، كما قلناه، و لأنّه[1] يلزم التكرار، لأنّ قوله: «عقيب حصوله» دالّ على تلك القبلية.

و الحكماء يجعلون الحركة عبارة عن قطع المسافة، لا عن الوصول إلى منتهاها، فإنّها حينئذٍ تكون قد انقطعت و عدمت و قد عرّفها محقّقوهم «بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة». أمّا كونها كمالاً، فلأنّها صفة وجدت للمتحرّك بعد عدمها عنه، فكانت كمالاً له، و أمّا كونها أولاً فلأنّ المتحرّك حال كونه في المكان الأوّل يفقد الكون [٢٢ آ] في المكان الثاني مع إمكانه له، فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكنّ الحركة سابقة على هذا الحصول، فهي أول له و هو ثان لها، و أمّا قولنا: «لما بالقوة» فالمراد به الجسم المتحرّك، فإنّه بالقوّة في المكان الثاني، و قولنا: «من حيث هو بالقوّة» ليخرج سائر الكمالات الأوّل غير الحركة، كالميل ـ أعني الاعتماد مثلاً[2] ـ و الحركة فإنّه كمال أوّل لما بالقوّة ـ أعني الجسم المتحرك ـ لكن لا من حيث هو بالقوّة، فإنّ فرض وجود الحركة بالفعل لايرفع كون الميل كمالاً للمتحرك لوجوده حال الحركة، أمّا الحركة فإنّها يرتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني و هذا التعريف[3] رسمي، و مع ذلك فهو أخفى من المعرَّف، فإنّه موقوف على تصوّر الكمال والأوّل و القوّة و كلّ واحدٍ منها يقال على أمور متعدّدة و ليس في الحدّ إشعار بتعيين المطلوب منها.

قوله: «ثمّ جعلوها إلى آخره»، أي الحكماء جعلوا الحركة تطلق على معنيين:

أحدهما: الأمر المتّصل المعقول بين المبدأ و المنتهى.

و ثانيهما: التوسّط بين المبدأ و المنتهى بحيث أيّ حدٍّ يُفرض لايكون المتحرّك قبله و لابعده فيه و هذا التوسّط هو صورة الحركة و هو صفة واحدة لا تتغيّر مادام المتحرّكُ متحرّكاً، بل قد تتغيّر حدود التوسّط و ليس المتحرّك متوسّطاً لوجوده في حدٍّ دون آخر، بل لأنّه بحيث[4] أيّ[5] حدٍّ يفرضه لايكون قبله ولابعده فيه.

قوله: «و جعلوا وجود الأوّل ذهنياً في زمان و الثاني خارجياً في آنٍ» إشارة إلى ما ذكره

---

١. الأصل: لا، بدل: لأنه.

٢. في نسختي الف و ب، أما في الأصل فوردت كلمة: ميلاً.

٣. الأصل: تعريف.

٤. ب: يجب.

٥. الف: نهى.

الشيخ أبوعلي من أنّ الحركة بالمعنى الأوّل ـ أعني الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك بين المبدأ والمنتهىٰ ـ لا تحصل في الأعيان، و إنّما حصوله في الذهن، لأنّه لا يحصل و المتحرّك بين المبدأ و المنتهىٰ، إذ لايتوهّم حصوله إلّا إذا كان المتحرّك عندالمنتهىٰ و هناك يكون هذا المعنى المعقول[1] قد انقطع و عدم، فليس له ذات قائمة في الأعيان و سبب ارتسامه في الذهن أنّ المتحرّك له نسبة إلى مكان متروك و آخر مطلوب، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحسّ.

ثمّ قال: إنّ الحركة بمعنى التوسّط توجد في آنٍ، لأنّ كلّ آنٍ نفرضه يصحّ أن يقال: إنّ المتحرّك لم يكن قبله و لابعده فيه و ما يقال من أنّ الحركة في زمانٍ إنّما يُشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنىٰ الأوّل الّذي وجوده في الذهن، و أمّا الحركة بهذا المعنىٰ فإنّ كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان، بل لأنّها لاتخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]

قال المصنف: «و السكون حصوله في حيّز واحدٍ اكثر من زمان واحدٍ».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا تعريف السكون عند المتكلّمين إلى آخره».

أقول: السكون عند المتكلّمين عبارة عن حصول الجوهر في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيّز جنس للسكون و الحركة و قولنا: «في حيّز واحدٍ» يخرج به مجموع حركتين متتاليتين [۲۲ ب] أو أزيد، فإنّه حصول الجوهر في حيّز أكثر من زمان واحد، لكن ذلك الحيّز ليس واحداً، بل كثيراً، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص وقولنا: «أكثر من زمان واحد» يخرج به الحركة، إذ يصدق عليها أنّها حصول الجوهر في الحيّز الواحد، إلّا أنّه لا يصدق عليها أكثر من زمان واحدٍ.

فإن قيل: الجسم المتحرّك يصدق عليه أنّه ساكن على ما فسّرتم به السكون، لأنّه حاصل في مكانه و حيّزه الواحد أكثر من زمان واحد و ليس كذلك.

---

١. ب: اللغوي.

قلنا: لا نسلّم أنّه يكون ساكناً، بل يجب كونه متحرّكاً و ذلك لانتقال كلّ واحد من أجزائِه ـأعني الجواهر الأفراد الّتي تألّف منها هذا الجسم المفروض ـ عن حيّز إلىٰ غيره، و مع انتقال كلّ واحدٍ من أجزائِه عن حيّز إلىٰ غيره يتحقّق كونه متحرّكاً، إذ الجسم عبارة عن أجزائِه الّتي ثبت لها الحركة، فتكون الحركة ثابتة له.

سلّمنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة و السكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهية الحركة، فإن هذا الجسم المفروض و إن كان ساكناً في الأين، إلّا أنّه متحرّك في الوضع.

و اعلم أنّ التقابل بين الحركة و السكون عندهم تقابل التضاد، لكونهما ذاتين وجوديتين[١] يمتنع[٢] اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ [في زمان واحد][٣].

وقوله: «واعلم: أنّ تفسيرهم الحركة و السكون بما فسّروهما به لايكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتركا في الحصول في الحيّز و الفارق بينهما الثبات والزوال و ذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشاب و الشيخ».

و في هذا البيان نظرٌ، فإنّ اشتراكهما في الحصول في الحيّز لا يقتضي نفي التضاد عنهما، فإنّ الضّدين يندرجان تحت جنس واحدٍ يشتركان فيه كالسواد و البياض المندرجين تحت اللون، و الفارق بين الحركة و السكون على التفسيرين الأوّلين ليس بالثبات و الزوال، بل بالابتداء المعاقب لكون قبله في غير حيّزه و استمرار الكون في حيّز واحدٍ مطلقاً أكثر من زمان واحد، سواء كان ذلك الكون المستمرّ مسبوقاً بكون قبله أو لم يكن مسبوقاً[٤]، ككون الجوهر في حيّزه أوّل ما خلقه اللّٰه تعالىٰ، بل الأولىٰ أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد آنٍ آخر، إذا استمرّ الجوهر في ذلك الحيّز حتّى يكون حاصلاً فيه آنين، و الشيء لايقابل نفسه و بقاء الحصول الأوّل ـ أعني الحركة ـ آناً آخر لا يرفع[٥] حقيقته[٦] و شخصه و إلّا لما كان

---

١. ب: وجوديين.
٢. ب: فيمتنع.
٣. من النسختين.
٤. النسختان: ـ مسبوقاً.
٥. الاصل: لايرتفع.
٦. ب: ـ و.

باقياً، بل حصولاً متجدّداً[١] في ذلك الآن، فلايكون سكوناً، هذا خلفٌ.

و لعلّ الشارح دام ظلّه نظر إلى أنّ الجوهر إذا حصل في حيّز بعد آنٍ كان في حيّز آخر قبله، فإن ثبت فيه و استقرّ آناً آخر كان سكوناً و إن زال عنه إلى حيّز آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أنّ الفارق بين الحركة و السكون إنّما هو الثبات و الزوال و أنت تعلم أنّ الزوال ليس شرطاً للحركة ـ أعني الحصول قبله ـ و لاجزءاً منها [٢٣ آ] لكونها متقدّمة عليه، بل الحصول الأوّل في الحيّز عقيب الكون في حيّز قبله حركة سواء استمرّ ذلك الحصول أو زال.

و قال المحقّق رحمه اللّٰه: الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيّز بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه، فلايلزم حينئذٍ كون الحركة سكوناً و هذا يتمّ إذا قلنا بتجدّد الحصول بحسب كلّ آن و مغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدّم عليه.

واعلم: أنّ المشهور بين المتكلّمين أنّ الأعراض لاتبقى و هو مذهب المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ و حينئذٍ لايتمّ تفسيره للسكون بما فسّره به[٢]، لأنّ حصول الجوهر في حيّز أكثر من زمان واحدٍ محالٌ، إن أراد حصولاً واحداً[٣] بالشخص، لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأوّل إلىٰ الزمان الثاني عنده، و إن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحقّقاً، لأنّه حينئذٍ مركّب من حصولين أو أزيد، و يستحيل اجتماع أجزائِه في الوجود، أمّا على تفسير المحقّق رحمه الله تعالىٰ السكون بما فسّره به يُدفع هذا[٤].

[المسألة التاسعة: في أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى]

قال المصنف: «و ليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة»، معناه أنّ حصول الجوهر في الحيّز ليس معلّلاً بمعنى زائد عليه و مغاير له و هو الحركة، بل نفس الحصول الحركة.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضىٰ رحمه الله: إنّ

١. الأصل: متحدا، ب: متجرداً.

٢. في الأصل: لا يتمّ عند تفسيره للسكون بما فسّره، في الف: لا يتمّ تقرير السكون بما فسّره به و ما أثبتناه موافق لنسخة ب.

٣. ب: واحد.

٤. في نسخة الف، في نسخة الأصل: يندرج و في نسخة ب: يندفع و الأصحّ ما كتبناه.

الحركة معنى يوجب انتقال الجسم[١] و السكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيّز و هو مذهب أبي هاشم، و أتباعه قالوا: و ذلك المعنىٰ هو الكون[٢] و هو يقتضي الحصول في الحيّز و الحصول يقتضي الكائِنية إلى آخره».

أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكامٌ:

الأول: أنّه نفس الحركة.

الثاني: أنّه هو الكون.

الثالث: أنّه يقتضي الحصول في الحيّز.

الرابع: أنّه يوجب الانتقال و الحصول في الحيّز علّة للكائِنية.

و المراد بالكائِنية الصّفة الحاصلة للجوهر المعلّلة بالحصول في الحيّز، لكونه متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرّقاً، و يلزم أيضاً من ذلك كون الانتقال مغايراً[٣] للحركة، لأنّهم جعلوا الحركة هي المعنىٰ و جعلوا المعنى علّةَ الانتقال، فقد صارت الحركة علّة الانتقال و الشيء لايكون علّة لنفسه، فهي[٤] غيره و كذا يقتضي أن يكون السكون مغايراً[٥] للبث الجسم.

و نقل المحقّق رحمه الله أنّ أبا هاشم و أصحابه أثبتوا[٦] معنى هو علّة الحركة و السكون، والحقّ أنّ المعنى الذي هو علّة الحركة غير المعنى الذي هو علّة السكون لاستحالة تعليل الضدّين بمعنى واحدٍ، و توهّم بعض المتأخّرين أنّ المعنى المتنازع في إثباته هو الكائِنية و لم يتفطّن لكونها[٧] معلولة للحصول [٢٣ ب] في الحيّز و المعنى المتنازع في إثباته علّة للحصول في الحيّز.

قوله: «والمصنّف نفي هذا المعنى و هو مذهب أبي الحسين و سائِر النفاة، و الدليل على نفيه وجهان إلى آخره».

---

١. ب: ـ الجسم.

٢. في الأصل: السكون و ما أثبتناه موافق لنسختی ألف و ب.

٣. الأصل: مغاير.

٤. الأصل: فهو.

٥. ب: ـ مغايراً.

٦. ب: ثبتوا.

٧. الأصل: في كونها.

تقرير الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين لنفي[١] هذا المعنى أن يقال: لو كان المعنى المدّعى ثابتاً من فعلنا لَوَجَبَ أن نعلمه[٢] إمّا على سبيل الإجمال أو علىٰ سبيل التفصيل بالضرورة، فإنّ الفعل الصادر عن القادر لايوجد منه إلّا بعد شعوره به و ترجيح جانب فعله علىٰ تركه و التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله.

و فيه نظرٌ، فإنّ اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا و استحالة هذا المجموع لايدلّ على استحالة جزئِه و هو كونه ثابتاً مطلقاً و النزاع[٣] إنّما هو فيه، و أيضاً الفعل الصادر عن القادر إنّما يجب أن يكون معلوماً له، إن لو كان صادراً منه علىٰ سبيل المباشرة، أمّا الصادر منه على سبيل التولّد فلا نسلّم أنّه يجب كون فاعله عالماً به، و المعنى المذكور لا يُصدَر منّا مباشرة، بل يتولّد عنّا، فإنّا إنّما نفعل مباشرة اعتماداً و ذلك الاعتماد يولِّد ذلك المعنىٰ.

و تقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنىٰ المدّعى كونه موجباً للحصول في الحيّز ثابتاً لكان إمّا أن يصحّ وجوده قبل الحصول في ذلك الحيّز أو لايصحّ، و التالي[٤] بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة.

و أمّا بطلان[٥] القسم الأوّل، فلأنّه لايخلو إمّا أن يقتضي اندفاع الجوهر إلىٰ ذلك الحيّز أو لا، فإن كان الأوّل كان ذلك المعنى اعتماداً[٦]، إذ لا معنى للاعتماد إلّا ما يقتضي اندفاع[٧] الجوهر إلى الحيّز و لا نزاع في إثباته، إنّما النزاع في [إثبات][٨] معنى صادر عنه أوجب حصول الجوهر في الحيّز، و إن كان الثاني، لم يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب[٩] ذلك المعنىٰ في الحيّز المعيّن أولىٰ من غيره إلّا بسبب منفصل ـ أي زائِد عليه ـ، و ننقل الكلام إليه و يلزم أن يكون هو الاعتماد و لانزاع في إثباته، أو يتسلسل[١٠] و هو محال.

---

١. الأصل: لينفى.
٢. ب: + و.
٣. الأصل: التنازع.
٤. الف: و الثاني.
٥. الف: و أمّا بيان بطلان، ب: و أمّا بيان، بدل: و أمّا بطلان.
٦. الأصل: اعتماد.
٧. في نسختي الف و ب، أما في الأصل فوردت كلمة "وجود" بدلاً عن "اندفاع".
٨. من النسختين.
٩. الأصل: بسببه.
١٠. ب: تسلسل.

و أمّا بطلان القسم الثاني، فلأنّه يلزم منه الدور المحال لتوقّف حصول الجوهر في ذلك الحيّز على وجود ذلك المعنىٰ و توقّف وجود ذلك المعنىٰ علىٰ حصول الجوهر في ذلك الحيّز.

و فيه نظرٌ، فإنّكم إن أردتم[1] بالقبليّة القبليّة الزمانيّة اخترنا القسم الثاني و هو أنّه لا يصحّ وجود ذلك المعنىٰ في زمان متقدّم على زمان الحصول في الحيّز و لايلزم من ذلك الدور، فإنّه لايلزم من امتناع تقدّم الشيء على الشيء [٢٤ آ] بالزمان توقّف[2] وجوده علىٰ وجوده، فإنّ العلّة يمتنع تقدّمها على معلولها بالزمان ولا يتوقّف[3] وجودها علىٰ وجوده و لا احتياجها إليه. و إن أردتم بالقبليّة القبليّة الذاتية ـ أعني الثابتة بين العلّة و المعلول ـ اخترنا القسم الأوّل.

قوله: إمّا أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيّز أولىٰ.

قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيّز اخترنا القسم الأوّل و ليس المدّعىٰ إلّا هو و لايلزم أن يكون هوالاعتماد، و إن أردت به شيئاً آخر، فلابدّ من بيانه.

قوله: «احتجّ المثبتون بأنّا لوقدرنا علىٰ جعل الجسم متحرّكاً لقدرنا على ذاته كالكلام إلى آخره».

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأنّا لو قدرنا علىٰ جعل الجسم متحرّكاً من غير توسّط المعنى المدّعىٰ لقدرنا على ذاته قياساً على الكلام، فإنّا لما قدرنا على اتّصافه بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً[4] و غير ذلك من أصنافه من غير توسّط معنى، قدرنا علىٰ ذاته و التالي[5] باطل[6] بالضرورة، فإنّا لانقدر على ذات الجسم قطعاً. فالمقدّم مثله.

قوله: « والجواب أنّ القياس باطل إلى آخره». الجواب عن الحجّة المذكورة أنّ الاحتياج بالقياس في [مثل][7] هذه المسائل باطل، لعدم إفادته اليقين، سلّمنا، لكن لانسلّم أنّ علّة القدرة علىٰ ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمريّة و الخبريّة[8] و غير ذلك حتّى يلزم مثله في

---

١. الأصل: أدتم.
٢. ب: بوجوده، بدل: توقف وجوده.
٣. الأصل: و لاتوقف.
٤. الأصل: وخبراً، النسختان: أمراً و نهياً و خبراً.
٥. الأصل: و الثاني.
٦. ب: ـ باطل.
٧. من النسختين.
٨. ب: الأمر به و الخبر به.

الجسم والتحرّك[١]، بل الحال بالعكس، فإنّا لمّا قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرف فيه بأن نجعله تارةً أمراً و تارةً خبراً.

واعلم أنّه ينبغي أن يقيّد الشارح دام ظلّه قوله: «في الحجّة لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً»» بقوله: «بغير واسطة»، إذ نحن قادرون على جعل الجسم متحرّكاً وفاقاً لقدرتنا على المعاني أيضاً، إنّما الخلاف في الافتقار في التحريك[٢] إلى توسّط المعنىٰ وعدمه و أيضاً هذا إنّما يدّل على ثبوت المعنى، إذا كان التحريك و التسكين صادرين عن العبد، أمّا عن اللّه تعالىٰ فلاٰ، لأنّه[٣] تعالىٰ قادر على ذات الجسم.

[المسألة العٰاشرة: في استحالة الانتقال و البقاء على الأعراض]

قال المصنف: «و الأعراض لا يصحّ عليها الانتقال و البقاء، لأنّهما عرضان و العرض لايقوم بالعرض».

قال الشارح دام ظلّه: «أمّا استحالة الانتقال عليها فشيء قد اتّفق عليه العقلاء واعلم أنّ الانتقال يفسّر بالحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر و هو واجب الانتفاء[٤] عن العرض قطعاً لايحتاج فيه إلى دليل، إنّما المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلّ بعد محلّ و المصنّف أبطل الانتقال عليها بأيّ معنييه[٥] أخذ إلى آخره».

أقول: الانتقال بالتفسير الأوّل إنّما يعقل في[٦] الجواهر و ما[٧] [٢٤ ب] يتركّب منها، لكونها شاغلة للأحياز[٨] و لايعقل ذلك في الأعراض لكونها غير متحيّزة، فمعنىٰ انتقالها حصولها في محلٍّ بعد آخر و هو محال اتّفاقاً، أمّا عند المتكلّمين فلأنّه لوصحّ لزم قيام العرض بالعرض و هو

١. في نسختي الف و ب، أمّا في الأصل فوردت كلمة للتحرك.

٢. في الأصل: التحرّك.

٣. ب: فلانه، بدل: فلا، لأنّه.

٤. هكذا في نسختي الف و ب، اما في الاصل فوردت كلمة الانتقال.

٥. الأصل: معنيه، الف: معينيه.

٦. في نسخة ب: بالجواهر.

٧. في الأصل: امّا.

٨. في نسخة ب، اما في الأصل فجائت: ساله للاجناد و في نسخة ب: تشاغله الأحياز.

عندهم محال كما مرّ.

و أمّا عند الحكماء فلأنّ العرض المشخّص يفتقر إلى علّته المشخّصة[1] و هي الحامل له ـأعني موضوعه و محلّه ـإذ لو لم يكنِ المحلّ علّة لتشخّص العرض الحالّ فيه لاستغنى الحالّ عن المحلّ مطلقاً، لأنّ احتياجه إليه إمّا يكون في ماهيته أو[2] وجوده أو تشخّصه و الكلّ باطل، أمّا ماهيته فإنّما[3] تحتاج إلى أجزائها الّتي منها تحصّل، و أمّا وجوده فإنّما يحتاج فيه إلى الفاعل، و أمّا تشخّصه فإلىٰ علّته المفروض مغايرتها للمحلّ، و لو كان مستغنياً عن المحلّ مطلقاً لما حلّ فيه بالضرورة[4]، لايعقل حلول من دون احتياج، فثبت كونه علة لتشخّصه، و حينئذٍ يستحيل انتقاله عنه، لأنّه[5] إنّما هو علة لتشخّصه بشرط حلوله فيه، فلو فارقه لَبَطَلَ شخصه و أيضاً فلو حلّ في محلّ آخر مع استغنائِه عنه بالأوّل لزم المحال المذكور و هو الحلول من دون احتياج.

قوله: «و أمّا امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه، فذهبت[6] إليه الأشاعرة و جوّزت المعتزلة بقائها و هو مذهب الأوائِل إلى آخره».

أقول[7]: الأعراض منها[8] ما هو غير قارّ كالحركة و الصوت و الاتّفاق من المحقّقين واقع على امتناع بقائِها و أمّا الأعراض القارّة حسّاً كاللّون و الشكل، فذهبت الأشاعرة إلى امتناع البقاء عليها و أنّ اللّه تعالىٰ يجدّدها حالاً فحالاً و الحسّ لايدرك[9] التفرقة بين الزائل[10] و الطارى، فربّما يقضي[11] باستمرارها و المصنّف رحمه اللّه وافق الأشاعرة علىٰ هذا الحكم، و أمّا المعتزلة فإنّهم جوّزوا البقاء عليها، وادّعى أبوالحسين البصري الضرورة في بقاء بعض الأعراض المحسوسة كاللون و الشكل والدليل علىٰ جواز بقائِها أنّها ممكنة في الزمان الأوّل و إلّا لكانت واجبة و هو محال لاستحالة افتقار الواجب إلى غيره و وجوب افتقار العرض إلى غيره و هو المحلّ، و لأنّه يلزم منه المطلوب، إذ الواجب مستمرّ الوجود باقٍ يستحيل عليه العدم و إذا كانت

---

١. في نسخة الف: إلى علة لتشخصه و في نسخة ب: إلى علة تشخّصه.
٢. الأصل: + في
٣. الأصل: فإنّها.
٤. الأصل: بالضرورة فيه.
٥. الأصل: فأنّه.
٦. الأصل: و قد ذهب.
٧. ب: ـ أقول.
٨. ب: عنها.
٩. ب: لايدركه.
١٠. في نسخة الف: الزايد.
١١. الأصل: يقتضي.

ممكنة في الزمان الأوّل وجب كونها ممكنة في الزمان الثاني، إذ لو لم تكن ممكنة فيه لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذّاتي و إنّه محال و إذا كانت ممكنة في الزمان الثاني جاز بقاؤها و لامعنى للبقاء إلّا الوجود في الزمان المعاقب لزمان ابتداءِ الوجود.

قوله: «و هذه الحجّة أبطلناها[۱] [۲٥ آ] في كتاب *المناهج*» و قال في الكتاب المذكور عقيب هذه الحجّة: «إنّها عند التحقيق[۲] غير مرضية، فإنّهم إن عنوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأوّل، فهو حقّ ولكن ذلك لايدلّ على جواز البقاء و إن عنوا به [أنّه][۳] إذا كان ممكن الوجود في الزمان الأوّل، ثمّ وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأوّل، فهو ممنوع، و لايلزم من عدم إمكانه بهذا المعنى انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع، و ذلك لأنّ الممتنع هٰهنا ليس هو الوجود المطلق و إنّما الممتنع[٤] هٰهنا هو الوجود المقيَّد بكونه بعد وجود أوّل ـ أعني البقاء ـ و هو نفس المتنازع[٥] و لايلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه و مثال هذا الصوت، فإنّه ممكن الوجود في الزمان الأوّل غير ممكن الوجود في الزمان الثاني و كذلك الحركة عند من يقول بأنّ الأكوان غير باقية، فليلمح هذه الفائِدة[٦]» انتهى كلامه و هو صوابٌ و تحقيقه أنّ الإمكان أمرٌ نسبي يعرض للماهية عند نسبتها إلى الوجود و الوجود مختلف بحسب اختلاف الاعتبار، فتارةً يوجد مطلقاً من غير تقيّد[۷] بزمان و لا فاعل و لا شيء أصلاً و تارة يوجد مقيّداً بقيد زائِد مخصوص، فلايلزم من صدق إمكان ذلك الوجود ـ أعني المطلق ـ إمكان الوجود المخصوص المقيّد بقيد زائِد، لأنّ الإمكان هناك يغاير الإمكان[۸] هنا لوجوب[۹] تغاير النسب عند تغاير المنتسبين.

قوله: «و استدلّ الأشاعرة بوجهين إلى آخره».

---

۱. الأصل: بطلناها.
۲. ب: المحقق.
۳. من النسختين.
٤. ب: للمتنع.
٥. الأصل: المنازع.
٦. في الأصل: القاعدة، في الف و ب: الفائِدة.
۷. في الأصل: تقييد.
۸. ب: مغاير للامكان.
۹. ب: لوجوب.

تقرير الأوّل منها أن يقال: لو بقيت الأعراض لزم قيام البقاء و هو عرضٌ بها و هي أعراض ضرورة قيام صفة الشيء بنفسه[١] و هو محال لمَامرّ.

و جوابه منع استحالة قيام العرض بالعرض لمامرّ أيضاً.

و تقرير الثاني: أنّها لو بقيت لما عدمت و التالي[٢] باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة أنّها لوعدمت لكان عدمها: إمّا لذاتها، أو لغيرها و الأوّل محالٌ و إلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع و الثاني محال أيضاً. لأنّه منحصرٌ في الفاعل، فطريان الضدّ و انتفاء الشرط و استناده إلى طريان الضدِّ محالٌ، لأن المضادّة من الطرفين، و حينئذٍ لايكون عدم الباقي بطريان الطاري أولىٰ من عكسه، فلو عدم الباقي[٣] بطريان الطاري لزم الترجيح بلاٰ مرجّح و هو محالٌ و لايمكن أن يعدم كلاً منهما صاحبه و إلّا لكانا موجودين حال فرضهما معدومين، لأنّ علّة عدم كلّ واحدٍ منهما وجود الآخر، فيقارن[٤] عدم كلٍّ منهما وجود صاحبه زماناً. لأنّ العلّة مع المعلول بالزمان، فيكونان موجودين حال عدمهما و هذا خلف و كذا استناده إلى الفاعل، لأنّه إمّا أن يفعل شيئاً، أو لاٰ؛ فإن كان الأوّل كان وجودياً، فيرجع إلى طريان الضد، لأنّ ذلك الوجودي يكون سبباً[٥] في العدم و بطلان [٢٥ ب] العدم بطريان الضدّ يقتضى بطلاٰنه و إن لم يفعل شيئاً لم يتحقّق منه الإعدام، لأنّه باقٍ علىٰ حالة[٦] قبل الإعدام ـ أي لم يتجدّد منه أثر[٧] ـ و كذا استناده إلىٰ انتفاء الشرط، لأنّ شرط العرض الجوهر، إذ شرط الشيء خارج عن ماهيّته و الخارج عن ماهيّة العرض يكون جوهراً و الجوهر باقٍ و لأنّ الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط و قد أورد في أثناء هذه الحجّة اعتراضاً على إبطال استناده إلى طريان الضدّ.

تقريره أن يقال: لاٰ نسلّم أنّه لا أولوية لإعدام الطاري للباقي على عكسه، بل الأولوية ظاهرة و هي أنّ الطارى متعلّق السبب، فهو أقوى من الباقي المنقطع السبب.

سلّمنا، لكن يجوز أن يكون الطاري أزيد من الباقي، فيصير أولىٰ بإعدامه من العكس.

---

١. النسختان: به.
٢. ب: و الثاني.
٣. في ب: الثانى.
٤. في ب: يتقارن.
٥. الأصل و الف: سبباً، في ب: شيئاً.
٦. هكذا في الف و ب، في الأصل: حال.
٧. الف: - أثر.

سلّمنا، لكن إعدام الطاري للباقي أولىٰ من العكس، لعدم استلزام الأول للمحال[١] واستلزام الثاني له، لأنّه على تقدير[٢] وجوده إمّا أن يعدم الباقي في آن وجوده، أو آن بعده و كلاهما محال. أمّا الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في آنٍ واحدٍ و إنّه محال بالضرورة و أمّا الثانى فلأنّه يلزم اجتماعهما في ذلك الآن ـ أعني آن وجوده ـ و اجتماع الضدّين محالٌ.

و أجاب عن الأوّل: بأنّ الباقي أيضاً متعلّق السبب لما ثبت من كون الإمكان علّة الحاجة وهو لازم لماهيّة الممكن، فيجب كونه متعلّق السبب حال بقائِه، كمايكون متعلّق السبب حال حدوثه.

و عن الثاني: يلزم اجتماع الأمثال و إنّه محالٌ:

و عن الثالث: أنّ ما ذكرتموه من استلزم إعدام الباقي للطّاري المحال إنّما يلزم إن لو قلنا إعدام الباقي للطاري بمعنى أنّه يوجد الطاري و يعدم الباقي و نحن لانقول بذلك، بل نقول: معنى إعدامه إيّاه منعه إيّاه من الدخول في الوجود، و على هذا لايلزم اجتماع النقيضين و لاالضدّين.

قوله: «و الحجّتان ردّيتان إلى آخره».

أقول: استضعف الحجّة الأولىٰ باعتبار توقّفها علىٰ كون البقاء عرضاً و امتناع قيام العرض بالعرض و كلٌّ منهما ممنوعٌ. أمّا الأوّل فلأنّ البقاء لو كان عرضاً لكان إمّا باقياً، أولاً و إن كان الأوّل لزم قيام العرض بمثله و أنتم تمنعون منه و لأنّانقل الكلام إلى بقاء ذلك البقاء و يتسلسل وإن كان الثاني لم يكن الجسم الباقي به باقياً، هذا خلفٌ لاستحالة كون المقيّد للبقاء غير باقٍ، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود و هو أمر اعتباريّ لاتحقّق له في الخارج و أمّا الثاني فيبطله قيام السرعة و البطؤ بالحركة.

و استضعف الحجّة الثانية لجواز استناد الإعدام إلى الذات و قولهم: لو عدم لذاته لما وجد باطل، لما عرفت من أنّه لايلزم من امتناع الوجود المقيّد بوقت مخصوص امتناع مطلق الوجود و أيضاً فهو منقوض بعدمه في الزمان الثاني، فإنّه يعدم عندهم في ذلك الزمان لذاته. فإذا جاز عدمه لذاته فيه، فلم لايجوز عدمه لذاته [٢٦ آ] في غيره من الأزمنة التي بعده.

---

١. في الف و ب: للمحال، في الأصل: المحال. ٢. في الف و ب، تقدير، في الأصل: تقديره.

سلّمنا، لكن لم لايجوز استناده إلى عدم الشرط بأن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لاتبقى، فعند[1] انقطاعها تفنى[2] الباقية لزوال شرط وجودها كالحركات مثلاً و معنىٰ اشتراطها أن يكون كلّ واحدٍ منها على سبيل البدل، لا على سبيل التعيين و لايجوز أن يكون المجموع شرطاً من حيث هو مجموع، لأنّه لاتحقّق[3] له، إذ يمتنع اجتماع أجزائِه فيالوجود دفعة واحدة و لايجوز أن يكون الشرط عرضاً واحداً من الأعراض الّتي لاتبقى، لأنّه يعدم في آن معاقب، لأنّ وجوده و المشروط بمثل ذلك يجب أن يكون مثله لوجوب عدمه عند عدم شرطه، فإذا ارتفعت علّة الحركة ارتفعت، فعدمت الأعراض المشروطة بها. سلّمنا، لكن يجوز استناده إلى الفاعل.

قوله: «إن فعل كان وجودياً» ممنوعٌ، لأنّ تأثيره في أمرٍ متجدّدٍ و[4] و ليس هو إيجاد معدوم، بل هو إعدام موجود، فلم قلتم: إنّ الأوّل ممكنٌ دون الثاني، فإنّ الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول الراجح، وجوداً كان ذلك الطرف أو عدماً.

قوله: «شرط العرض الجوهر فقط» قلنا: ممنوع[5]، فإنّ الجوهر قابل للعرض» و ليست شرائِط الشيء منحصرة في قابله و يجوز توقّف العرض على غيره، أي على غير الجوهر بأن لايكون[6] جوهراً و لاعرضاً، بل أمراً عدمياً.

فإن قيل: العدميّ لا يصلح أن يكون شرطاً للوجوديّ، منعنا ذلك و بطلانه ظاهرٌ، فإنّ عدم الدسومة عن الثوب شرط في صبغه و إن سلّمنا، لكن يجوز اشتراط العرض بعرض آخر كالعلم بالحياة و الحركة الاختيارية بالقدرة و الإرادة.

قوله: «شرط العرض يكون خارجاً عنه»، قلنا: ذلك المفهوم الكلّي من العرض أو المجموع، أمّا كلّ واحد من الأعراض على حدّته[7] فإنّما يجب أن يكون شرطه خارجاً عن ماهيّته، والخارج عن ماهيّته لايجب أن يكون جوهراً، بل يجوز أن يكون عرضاً آخر أو أمراً عدمياً.

---

١. في الف و ب: فعند، في الأصل: عند.
٢. في الأصل: يعني.
٣. في الأصل: لايتحقق، في الف و ب: لاتحقق.
٤. الواو محذوفة في نسختي الف و ب.
٥. في نسختي الف و ب: ممنوع، في الأصل: مسلَّم.
٦. في الف و ب: لايكون، في الأصل: لايجوز.
٧. في الف: مدّته.

[المقصد الثالث: في أحكام الجواهر و الأعراض]

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: في أنّ الأجسام حادثة]

قال المصنّف: «القول في أحكامها، الأجسام حادثةٌ، لأنّها [إذا][1] اختصّت بجهة، فهي إمّا للنفس فيلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره و هو إمّا موجب أو مختار، و المختار قولنا و الموجب يبطل ببطلان التسلسل، و لأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثة لعدمها المعلوم و القديم لايعدم، لأنّه واجب الوجود، إذ لو كان وجوده[2] جائزاً لكان إمّا بالمختار و قد فرضناه قديماً، أو بالموجب و يلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل».

قال الشارح دام ظلّه: «أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم و مدار مسائله كلّها عليها[3] إلى آخره».

أقول: لاريب في كون هذه المسألة من أعظم مسائل هذا العلم، لأنّ الغاية القصوىٰ فيه إثبات واجب الوجود تعالىٰ و صفاته من القدرة و العلم و الإرادة و باقي أركان الدين كالنبوّة و الإمامة والمعاد و أحوال القيامة و غير ذلك مبنية عليه ـ أي على إثبات واجب الوجود و صفاته ـ و ذلك إنّما يستفاد من حدوث [٢٦ ب] العالم، فإنّه إذا ثبت كون العالم حادثاً ثبت أنّ له محدثاً

---

١. من النسختين.

٢. النسختان: ـ وجوده.

٣. النسختان: عليه.

بالضرورة و ثبت كون ذلك المحدث قادراً، لأنّه لوكان موجباً لقارنه أثره، فكان[١] قديماً، فلايكون حادثاً، و عالماً لأنّ الفعل الاختياريّ لابدّ فيه من علم سابق عليه لاستحالة القصد إلى ما لايكون معلوماً البتّة، و مُريداً لأنّ تخصيص الأحداث بوقته دون ما قبله و ما بعده[٢] يفتقر إلىٰ مخصّصٍ بالضرورة و لا معنى للإرادة سواه، و حيّاً لأنّ المراد به من لايستحيل عليه القدرة و العلم، فقد ظهر كون هذه المسألة من أعظم المسائِل في هذا العلم.

و قوله: «و مدار مسائِله كلّها عليها[٣]» يريد بها المسائِل المقصودة بالذات ـ أي بالقصد الأوّل ككونه تعالىٰ عالماً مريداً ـ لامطلق مسائِله و إلّا لكان ممنوعاً، فإنّ كثيراً من مسائِل هذا العلم ككون الأعراض باقية أو غير باقية مثلاً لا تبني علىٰ حدوث العالم.

قوله: «و لهم اختلافات كثيرة لايليق بهذا المختصر[٤]»، أي لهٰؤلاء القائِلين بهذا القسم الثالث ـ و هو كون العالم قديم الذات محدث الصفات ـ اختلافات كثيرة و المنقول عندهم أنّهم افترقوا فرقتين:

الفرقة الأولىٰ زعموا أنّ المبدع الأوّل جسمٌ و هؤلاء اختلفوا، فقال ثاليس الملطي[٥] أنّ ذلك الجسم هو الماء، لأنّه قابل لكلّ الصور و زعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً و إذا لطف صار هواءً و من صفو الهواء تكوّنت النار و من الدّخان تكوّنت السمٰوات و قيل: إنّه أخذ ذلك من *التوراة*، لأنّه جاء في السفر الأوّل منه أنّ اللّه تعالىٰ خلق جوهراً، فنظر إليه بنظر الهيبة، فذابت أجزاؤه، فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، فظهر على وجه الماء زبد، فخلق الأرض، ثمّ أرساها بالجبال[٦].

---

١. الاصل: و كان.
٢. النسختان: بعده بدل: ما بعده.
٣. في نسخة ب: عليها، في نسخة الأصل و نسخة ب: عليه، الضمير في "عليها" يرجع إلى "هذه المسألة"، أعنى اثبات حدوث الأجسام.
٤. في الأصل: الحصر، في نسختى الف و ب: المختصر.
٥. ثاليس أو طاليس أو تاليس الملطي و هو أوّل من تفلسف في الملطية، قال إن للعالم مبدعاً لاتدرك صفته العقول من جهة جوهريته و إنما يدرك من جهة آثاره و هو الذي لايعرف اسمه فضلاً عن هويته إلّا من نحو أفا عيله و إبداعه و تكوينه الأشياء وكان لايبنى المعارف في الفلسفة إلا على التجربة مع وفور العقل و التدبير. راجع: *الملل و النحل*، ٢٤٢/٢ ـ ٢٤٧.
٦. في الأصل: أرسى هذه الجبال، في نسختي الف و ب: أرساها بالجبال.

و قال انكسيماليس[1] الملطي: إنّه الهواء و تكونت النّار من لطافته و الماء و الأرض من كثافته.

و قال ثاوفرسطيس: إنّه النار و كون الأشياء عنها بالتكاثف[2].

و قال آخرون منهم: إنّه الأرض و كون الأشياء عنها بالتلطيف.

و قال آخرون منهم: إنّه البخار و كون النار و الهواء عنه بالتلطيف و المآء و الأرض بالتكثيف.

و قال انكساغورس: إنّه الخليط الذي لانهاية له و هو أجسام غير متناهية و فيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية منها أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء علىٰ طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير و صار بحيث ذلك الشيء و يرىٰ ظنّ أنّه حدث و هذا القائِل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج و الاستحالة و قال بالكمون و الظهور.

و قال بعضهم: إنّ هذا الخليط كان ساكناً في الأوّل، ثمّ أنّ اللّٰه تعالىٰ حرّكه، فيكون منه هذا العالم.

و قال ديمقراطيس: إنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكية، و نقل عنهم: إنّهم قالوا: إنّ تلك الأجزاء غير متخالفة إلّا بالشكل، ذكر ذلك أبوعلي بن سينا في الفنّ الثالث من طبيعيّات *الشفاء* قالوا: ثمّ اتّفق في تلك[3] الأجزاء أنّها[4] تصادمت على وجهٍ خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا[5] العالم علىٰ[6] هذا الشكل،

---

١. في ب: الكثيماليس، في *الملل و النحل*، ٢٥٣/٢: انكسيمانس و هو تلميد انكسميذ ريس. نقل عنه إنّ أوّل الأوائل من المبدعات هو الهواء و منه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية و السفلية، قال ماكون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لايدثر و لايدخل عليه الفساد و لايقبل الدنس و الخبث و ماكون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر و يدخله الفساد و يقبل الدنس و الخبث، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه و ذلك عالم الروحانيات و مادون الهواء من العوالم فهو من كدره و ذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ و الأوضار يتشبّث به من سكن إليه.

٢. نقل بأنّ ايرا قليطس و اباسيس من الفيثاغورسيين كانا يعتقدان بأنّ مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها و تحجّر فهو الأرض و ما تحلل من الأرض بالنار صار ماءً و ما تحلل من الماء بالنار صار هواء، فالنار مبدأ و بعدها الأرض و بعدها الماء و بعدها الهواء و بعدها النار، و النار هي المبدأ و إليها المنتهى، فمنها الكون و إليها الفساد، راجع: *الملل و النحل* ٢٨٣/٢ ـ ٢٨٥.

٣. في الأصل: ذلك، في الف و ب: تلك.

٤. فى الأصل و ب: ان تصادمت و فى الف: أنّها.

٥. في الأصل: بهذا، في الف و ب: هذا.

٦. كلمةً علىٰ محذوفة في الأصل.

فحدثت السموات و العناصر[٢٧ آ]، ثمّ حدثت هذه الحركات السماوية من لمتزاجات هذه العناصر و منها هذه المركّبات و زعمت الثنوية أنّ أصل العالم هو النور و الظلمة.

الفرقة الثانية الذين قالوا: إنّ أصل العالم ليس بجسم وهو فريقان:

الفريق الأوّل: الحرنانيون[١] و هم الذين أثبتوا القدماءَ الخمسة: البارى تعالىٰ و النفس والهيولىٰ و الدهر و الخلاء و قالوا: اللّه تعالى تامّ العلم و الحكمة لايعرض له سهوٌ و لاغفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس و هو تعالىٰ يعرف الأشياء معرفةً تامّةً. فإنّها تفيض عنها[٢] الحياة كفيض النور عن القرص، لكنّها جاهلة لاتعلم الأشياء ما لم تمارسها و كان الباري تعالىٰ عالماً بأنّ النفس تستميل[٣] إلى التعلّق بالهيولىٰ و تعشقها و تطلب اللذّة الحسّية وتكره مفارقة الأجسام و تنسىٰ[٤] نفسها و لمّا كان من شأن الباري الحكمة التامّة عمد[٥] إلى الهيولىٰ بعد تعلّق النفس بها[٦]، فركّبها ضرورياً من التركيب[٧] مثل السموات والعناصر و تركّبت أجسام الحيوانات علىٰ الوجه الأكمل و النفس بقي فيها من الفساد ما لايمكن إزالته، ثم إنّ اللّٰه تعالىٰ أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً و صار ذلك سبباً لتذكر[٨] بها عالمها و سبباً لعلمها بأنّها مادامت[٩] في العالم الهيولاني لم تنفكّ عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك و عرفت أنّ لها في علمها اللذّات الخالية عن الآلام اشتاقت إلىٰ ذلك العالم و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أبد الآباد في غاية البهجة و نهاية السعادة.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس و هم الذين قالوا: إنّ المبادي هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات، قالوا: لأنّ قوام المركّبات بالبسائِط و هي أمور كلّ واحد منها واحد في نفسه، ثمّ تلك

---

١. في الأصل: الحرفابيون، في نسخة الف: الحرنانيون و في نسخة، ب: الحرثانيون و الحرنانية هم جماعة من صابئة الكلدانين. النظر: *الملل و النحل*، ٢/ ٢٢٤-٢٣٠.

٢. في الأصل: عنها و ما أثبتنا موافق لنسختي ألف و ب.

٣. هكذا في الأصل. أما في نسختي الف و ب فوردت كلمه "ستميل".

٤. في الأصل: منتسى، في الف وب: تنسى.

٥. في الأصل و الف: عمد، في ب: عهد.

٦. في الأصل: لها، في الف و ب: بها.

٧. في الأصل و ب: التركيب، في الف: التراكيب.

٨. في نسخة الف: ليذكرها، في ب: لتذكرها.

٩. في الأصل: دامت.

الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لاتكون، و إن كان الأوّل كانت مركّبة، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة و كلأمنا ليس في المركّبات، بل في مبادئها و إن كان الثاني[1] كانت مجرّد وحدات و لابدّ و أن تكون مستقلّة بأنفسها و إلّا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها[2] و كلامنا في المبادي المطلقة و هذا خلف، فإذن الوحدات أمور قائِمة بأنفسها، فإن عرض لها الوضع صارت نقطة و إن اجتمعت نقطتان حصل خطٌّ و إن اجتمع خطّان حصل سطحٌ و إن حصل سطحان حصل جسم، فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات.

و اعلم أنّ الضمير في قول المصنّف رحمه الله تعالىٰ في "أحكامها" عائِد إلى الجوهر والعرض و إن لم يصرّح بإضافة الأحكام إليهما[3] فيما بعد، لأنّه إنّما ذكر حدوث الأجسام و هو حكمٌ يتعلّق بالأجسام خاصّةً من حيث[4] صريح اللفظ، لكن لمّا كان الدليل الدالّ علىٰ حدوث الأجسام [هو] بعينه دالاً على حدوث [٢٧ ب] الأعراض، لكونها متأخّرة في الوجود عن الأجسام، و المتأخّر عن الحادث أولىٰ بالحدوث صار الكلام في حدوث الأجسام كلاماً في حدوث الأجسام و الأعراض و إنّما قال: الأجسام حادثة و لم يقل الجواهر حادثة مع أنّ حدوث الجواهر مستلزم لحدوث الأجسام، لكونها مؤلّفة منها، و حدوث الأجزاء يستلزم حدوث الكلّ لتأخّره عنها، لأنّ وجود الأجسام ضروري و وجود الجواهر الأفراد كسبيّ محتاج إلى إقامة البرهان، فالإستدلال[5] على حدوث الأجسام لا يتوقّف على وجود الجواهر الأفراد، لأنّا لانستدلّ على حدوثها من حيث هي مركبّة منها، بل نستدلّ على حدوثها مطلقاً.

و أمّا الإستدلال علىٰ حدوث الجواهر، فإنّه متوقّف علىٰ كونها موجودة مع أنّ الدليل المذكور الدالّ علىٰ حدوث الأجسام[6] هو بعينه دالّ علىٰ حدوث الجواهر علىٰ تقدير وجودها، فكان الاستدلال على حدوث الأجسام أولىٰ من الإستدلال علىٰ حدوث الجواهر.

---

١. في ب: النار.
٢. عبارة "منها" لم تورد في الأصل.
٣. الأصل و الف: إليها، ب: إليهما: أي الجوهر و العرض.
٤. ب: حديث
٥. الأصل: و الاستدلال.
٦. ب: + و.

قوله دام ظلّه: «لنا علىٰ الحدوث وجهان، الأوّل إلى آخره».

أقول: إنّما قال: «لنا على الحدوث وجهان» مع كثرة الوجوه الدالّة على الحدوث، لأنّ المصنّف لم يذكر سوى الوجهين المذكورين في الكتاب و كلام الشارح متقيّد[١] بكلام المصنّف وكأنّه قال: لنا في هذا الكتاب على الحدوث وجهان، و أيضاً فإنّه إذا كان لنا على الحدوث وجوه كثيرة صدق أنّ لنا عليه وجهين[٢].

وتقريرالوجه الأوّل[٣] منهما أن يقال: إنّ[٤] كلّ جسم فهو مختصّ بحيّزٍ و جهةٍ، و كلّما كان كذلك فهو حادث، ينتج[٥] كلّ جسم فهو حادث، أمّا الصغرىٰ فضروريّة، إذ لولا كون كلّ جسم مختصّاً بحيّزٍ مخصوصٍ و جهةٍ معيّنةٍ لكان بعض الأجسام إمّا لا في جهة و مكان أصلاً، أو في [كلّ][٦] جهة و مكان و هما محالان بالضرورة، و أمّا الكبرىٰ فلأنّ اختصاصه بذلك المكان وتلك الجهة إمّا أن يكون لنفسه أو لغيره، و الأوّل باطل و إلّا لماتحرّك جسم عن مكانه و لا تغيّرَ جسمٌ عن وضعه و هما باطلان بالحسّ و[٧] الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير فاعلاً مختاراً أو موجباً، و الأوّل هو المطلوب، فإنّ الغرض من ثبوت حدوث العالم ليس إلّا إثبات ذات واجب الوجود تعالىٰ و صفاته، فإذا ثبت بدونه حصل المطلوب، هكذا قال الشارح دام ظلّه تفسيراً لقول المصنّف و المختار قولنا.

وفيه نظر، فإنّ كون المخصّص للأجسام بأحيازها و جهاتها مختاراً[٨] لايقتضي كونه واجب الوجود و لايدلّ علىٰ شيءٍ من صفات الواجب تعالىٰ من كونه قادراً عالماً مريداً حتّى يلزم منه المطلوب ويمكن أن يكون مراده من قوله: «و المختار قولنا» لزوم الحدوث له، إذ يلزم[٩] من كون المخصص للأجسام بأحيازها وجهاتها مختاراً كون الاختصاص الّذي لاينفكّ الأجسام عنه

---

١. الأصل: مقيد.
٢. ب: و جهان.
٣. الف: تقرير الوجوه وجه الأوّل منها، بدل: تقرير الوجه الأوّل.
٤. النسختان: - أنّ.
٥. ب: فينتج.
٦. من النسختين.
٧. الأصل: - و.
٨. ب: مختار.
٩. الأصل: لايلزم.

حادثاً و يلزم[1] منه حدوث الأجسام ضرورة حدوث مالاينفكّ عن الحوادث و ذلك لما ثبت من أنّ كلّ أثرٍ لمختار فهو حادث، لأنّه لايتحقّق إلّا بتوسّط قصد و إرادةٍ و هما إنّما يتوجّهان إلىٰ معدوم، لا إلىٰ موجود و إلّا لزم تحصيل [۲۸ آ] الحاصل و هذا أحسن، لأنّه[2] يستدلّ علی الحدوث لا علىٰ ثبوت فاعل مختار.

و الثاني ـ و هو كون ذلك الغير موجباً ـ باطل، لأنّ ذلك الموجب إن كان واجباً[3] لذاته استحال عدمه و يلزم من استحالة عدمه استحالة عدم أثره، فيلزم ما ذكره من المحال و هو عدم انتقال الجسم عن[4] مكانه و دوام وضعه و إن كان جائزاً افتقر إلى مؤثّر، فإن كان مختاراً ثبت المطلوب و هو حدوث الأجسام لحدوث اختصاصها بأحيازها الّتى لاينفكّ منه لكونه صادراً عن المختار و إن كان موجَباً، فإن كان واجباً لزم المحال المذكور و هو عدم الانتقال و دوام الوضع و إن كان جائزاً افتقر إلىٰ مؤثّر آخر، إمّا مختار[5] فيلزم المطلوب، أو موجب واجب فيلزم عدم الانتقال ودوام الوضع، أو موجب ممكن و يلزم التسلسل[6] و هو محال و أيضاً أنّ كون ذلك الغير إن كان مجرّداً تساوى أثره في الأجسام، فيستحيل أن يُخصّص البعض دون البعض بمكان دون مكان وإن كان مقارناً[7] افتقر الجسم في اتّصافه به دون[8] غيره من الأجسام إلى مخصّص و يَعود الكلام في ذلك المخصِّص و يتسلسل و أنّه محال.

قوله دام ظله: «و هذا دليل حسن أخذه المصنّف من المثبتين إلّا أنّ بعض مقدّماته كانت فاسدة والمصنِّف أصلحه حتّى صار هكذا».

أقول: المثبتون هم الّذين يثبتون[9] الذوت في العدم، يستدلّون علىٰ حدوث الأجسام بأنّ كون الجسم متحيّزاً يقتضي[10] أن يكون في جهة من الجهات بالضرورة، و كونُه في جهة من الجهات

---

۱. الأصل: و لايلزم.
۲. ب: لا، بدل: لأنّه.
۳. ب: واجب.
٤. الأصل: من.
٥. الأصل و الف: مختاراً.
٦. الأصل:المتسلسل.
۷. الأصل: مفارقاً.
۸. الأصل: بدون.
۹. ب: يتبعون.
۱۰. الاصل: ليقتضي.

معلّلٌ بالمعنى المسمّى كوناً[١]، لاستحالة كونه معلّلاً بذات الجسم و إلّا لما بقيت عند كونه في جهة أخرىٰ و لا بالفاعل من غير توسّط المعنىٰ علىٰ ماسلف بيانه. فإذن[٢] كلّ جسم فهو غير منفكّ عن المعنىٰ، و ذلك المعنىٰ حادث لعدمه. فإنّ كلّ جسم متحرّك يصحّ أن يسكن و بالعكس و المعنىٰ الموجب للحركة يضادّ[٣] المعنىٰ[٤] الموجب للسكون لتضادّ معلولهما[٥] فيغايره[٦] و يعدم[٧] السابق منهما[٨] بطريان اللاحق، فيتحقّق الحدوث فيهما. أمّا السابق فلعدمه الدالّ علىٰ حدوثه، لاستحالة عدم القديم علىٰ ما يأتي و أمّا اللاحق فلكونه مسبوقاً بالغير. فقد ظهر صدق[٩] قولنا: كلّ جسم فهو غير منفكّ عن المعاني الحادثة و يصدق أيضاً بالضرورة و كلّ ما لاينفكّ عن المعاني الحادثة فهو حادث، ينتج كلّ جسم فهو حادث و هو المطلوب. فالمصنّف رحمه اللّه تعالىٰ يمنع الصغرىٰ، لأنّ الحصول في الحيّز عنده لايحتاج إلى المعنى، إذ لاوجود للمعنى الذي يثبتونه عنده علىٰ ما تقدّم بيانه. فلهذا حذفها و رتّب الدليل علىٰ مامرّ تقريره.

و تقرير الوجه الثاني أن يقال: الأجسام لايخلو عن الحوادث و كلّما لايخلو عن[١٠] الحوادث فهو حادث، ينتج الأجسام حادثة و هذا هو الدليل المشهور عند المتكلّمين و هو مبنيّ علىٰ أربع دعاوٍ: إثبات الحوادث و امتناع خلّو الجسم عنها و وجوب[١١] سبق العدم[١٢] على مجموعها وحدوث كلّ ما لاينفكّ عن [٢٨ ب] مثل هذه.

و لقائِل أن يقول: لاٰ حاجة إلىٰ إثبات الحوادث، بل يكفي سبق العدم على مجموع الأمور الّتي لاتنفكّ الأجسام عنها، سواء تلك الأمور وجودية أو عدميّة، فإنّ ما لاينفكّ عن أمور عدمية أو بعضها وجوديّ و بعضها عدميّ يكون العدم سابقاً علىٰ مجموعها يجب أن يكون حادثاً، نعم بيان حدوثها بما يأتي من صحّة العدم عليها يتوقّف علىٰ كونها ثبوتيّة.

---

١. ب: لونا.
٢. الأصل: إذن، ب: فإن.
٣. الف: ضادّ.
٤. ب و الف: للمعنى.
٥. الأصل: معلولها.
٦. الف: فتغايره، ب: فتغايرا.
٧. الف: تقدم.
٨. الأصل: منها.
٩. الأصل: من، بدل: صدق.
١٠. في الأصل: من.
١١. ب: وجود.
١٢. ب: العزم.

و اعلم أنّ المقدّمة الأولىٰ تشتمل علىٰ الدعاوي الثلاث ـ أعنى إثبات الحوادث و امتناع خلّو الجسم عنها و وجوب سبق العدم علىٰ مجموعها ـ و الدعوىٰ الرابعة هي الكبرىٰ، أمّا بيان الدعوى الأوّل و هي إثبات الحوادث و هي التي عبّر الشارح عنها بالمقدّمة الأولىٰ، «فلأنّ الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون و بالعكس»، أي ينتقل من السكون إلى الحركة و «تتبدّل عليه إحدى الحالتين بالأخرىٰ و كذا في الاجتماع و الافتراق»، فإنّ كلّاً منهما يتبدّل بصاحبه «و لايجوز أن يكون المرجع بهذه» الأمور ـ أعني الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق ـ «إلى ذات الجسم لبقائه» مع زوالها يتبدّل كلّ منهما بضدّه و وجوب مغايرة الباقي للزائل و أيضاً لو لم تكن مغايرة للجسم يلزم المطلوب، لأنّا سنبيّن حدوثها، فإذا كانت عبارة عن ذات الجسم كان الجسم حادثاً و نحن إنّما نسعىٰ لذلك «و لا إلى العدم، أمّا أوّلاً فلأنّها محسوسة و العدم لايكون محسوساً و أمّا ثانياً، فلإنّ الحركة مثلاً تتبدّل بالسكون و ترتفع به و ذلك يقتضي ثبوت أحدهما و أيّما كان كان الآخر مثله[1] لتساويهما في الماهية» و هي الحصول في الحيّز« وافتراقهما بعوارض» و هي الزوال و الثبات.

و إنّما قلنا: إنّ ذلك يقتضي كون أحدهما ثبوتاً فالمطلوب و إن كان عدمياً كان رافعه وجودياً، إذ رافع العدمي وجوديّ، فيلزم المطلوب.

و في هذا نظرٌ، فإنّا لانسلّم أنّ واقع العدمي وجوديّ، فإنّ الأمور الإضافية عندهم أنّها عدمية مع ارتفاع بعضها ببعضٍ كارتفاع الموازاة بالمسامتة و بالعكس و ارتفاع المساواة بالرجحان.

قوله: «و أمّا ثالثاً فلأنّها ليست أَعداماً مطلقة بالضرورة إلى آخره» إشارة إلىٰ دليل ثالث علىٰ كون هذه الأكوان وجودية.

تقريره أن يقال: لو لم تكن موجودة لكانت عدميّة، فإمّا أن تكون أَعداماً مطلقة و هو محال بالضرورة، أو أَعدام ملكات و هو محال و إلّا لوجب أن نتصوّر[2] ملكاتها سابقاً على تصوّرها

---

١. ب: و انّما كان الآخر مثله، الف: ايماكان الآخر مثله.

٢. الأصل: يتصور، الف و ب: نتصوّر.

و التالي باطل قطعاً، فإنّا لانعقل شيئاً تكون نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم.

و فيه نظر، فإنّه إنّما يلزم أن نتصور ملكاتها، إن لو تصوّرنا كونها أعداماً. أمّا على تقدير عدم تصوّر كونها أعداماً فلا و لايلزم من عدم تصوّرنا إيّاها أعداماً تصوّرنا إيّاها وجودات.

قوله: «فإن قيل: هذا فرع على حصول الجوهر في المكان و هو فرع على المكان و ليس هو بثبوتي إلى آخره» إشارة إلىٰ اعتراضات واردة على الدليل المذكور.

تقرير أوّلها أن يقال: قولكم الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون و بالعكس فرعٌ علىٰ حصول الجوهر في المكان [۲۹ آ] و هو ظاهر، لكن حصول الجوهر في المكان محال، لأنّه ليس بثبوتي[۱]، إذ لو كان ثبوتياً لكان إمّا جوهراً أو عرضاً و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة و أمّا بطلان القسم الأول ـ أعني كونه جوهراً ـ فلأنّه إذا كان مجرّداً استحال حلول الجوهر المقارن فيه، لأن المجرّد يلزمه عدم قبول الإشارة الحسيّة و عدم الاختصاص بجهة و المقارن يلزمه ذلك ـ أعني قبول الإشارة الحسّيّة و الاختصاص بجهةٍ ـ و الجمع بينهما محال و إن كان مقارناً لزم من حلول الجوهر المتمكن فيه التداخل ضرورة شغل المتمكن للمكان بحيث يكون محاطاً[۲] به، فعلى تقدير كون المكان جوهراً يلزم نفوذ المتمكن فيه و هو عين التداخل.

قوله: «و إن كان عرضاً لزم الدور»، لأن العرض مفتقر إلى الجوهر، فلو افتقر الجوهر إليه دار، و لأنّه يلزم أن يكون كلّ منهما حالاً في الآخر و هو محال بالضرورة، «إذا لم يكن ثبوتياً استحال حصول الجوهر فيه، لأنه لايعقل حصوله في المعدوم».

قوله: «سلّمنا، لكن التبدّل لايقتضي الثبوت»، هذا اعتراض على قوله: «إنّ هذه الأكوان أمور ثبوتية باعتبار تبدّلها» و وجه المنع و النقض بأنّه قد كان تعالىٰ عالماً في الأزل بأنّ العالم سيوجد، ثمّ بعد وجوده تبدّل، أي العلم السابق بعلمه بالوجود[۳]، و يستحيل أن يكون أحدهما ثبوتياً، لأنّه يلزم من كون الأوّل ثبوتياً جواز عدم القديم الوجوديّ و إنّه محال و من كون الثاني

---

۱. الف و ب: بثبوتي، الأصل: ثبوتي.
۲. الف و ب: محافاً، الأصل: محتاطاً.
۳. الف و ب: تبدّل بعلمه بالوجود.

ثبوتياً قيام الحوادث بذاته تعالىٰ و هو محال أيضاً و لأنه تعالىٰ لم يكن فاعلاً، ثمّ صار فاعلاً مع استحالة كون الفاعليّة و سلبها ثبوتيين أو أحدهما[١]. أمّا اللّا فاعليّة[٢]. فلأنّها محمولة على المعدومات لصدق قولنا: المعدوم ليس فاعلاً و كلّ محمول عل المعدوم معدوم بالضرورة و أمّا الفاعليّة فلأنّها لو كانت ثابتة لزم التسلسل، لأنّها نسبةٌ بين الفاعل و المفعول، فتكون[٣] مفتقرة[٤] إليهما[٥] [٢٩ ب] متأخّرة عنهما، فتكون ممكنة و كلّ ممكن فله فاعلٌ، فَثَبَتَتْ بينه و بين مفعوله فاعليةٌ أخرىٰ و هكذا إلىٰ غير النهاية.

«و الجواب عن الأوّل: لم لايجوز أن يكون المكان جوهراً، كما هو مذهب أفلاطون الحكيم إلى آخره»، أفلاطون يزعم أنّ المكان عبارة عن البعد القائِم بذاته وهو جوهر خالٍ من المادّة و تقسيم الجوهر المقارن إلىٰ مقاوم للداخل عليه ممانع له يجوز عليه الانتقال و هو الجسم و التداخل فيه محال و إلى جوهر غير مقاومٍ لما يدخل عليه من الأجسام و يستحيل عليه الانتقال، و هذا هو المكان و هو البعد و مداخلة الجوهر الممانع[٦] ـ أعني الجسم ـ لهذا الجوهر الغير الممانع جائِزة و هي عبارة عن كون الجسم في المكان و على هذا لم لايجوز أن يكون المكان جوهراً هو هذا البعد و لايلزم ما ذكرتموه من المحاذير.

قوله: «سلّمنا، لكن لم لايجوز أن يكون عرضاً هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»، هذا مذهب أرسطاطاليس و أتباعه، فإنّ السطح عندهم عرض ومن جملة أنواع الكمّ المتّصل القارّ الذات.

قوله: و الدور غير لازم، الألف و اللام هٰهنا للعهد، أي و الدور الذي ألزمتمونا إيّاه على تقدير كون المكان عرضاً غير لازم لنا، و إنّما يلزم إذا قلنا المكان مفتقر إلى متمكّنه و نحن لا نقول بذلك، بل نقول: المكان مفتقر إلى غير المتمكّن، لأنّ المكان على هذا المذهب هو السطح

---

١. في الف زيادة "لزم" بعد أحدهما.
٢. في الف: اللافاعلية، في ب و الأصل: الّا فاعلية.
٣. الأصل: فيكون و ما أثبتناه موافق لنسخة الف و ب.
٤. الف: مفتقراً.
٥. الف: إليها.
٦. ب: المانع.

الباطن من الجسم الحاوي و لا افتقار له إلى الجسم المحوى الذي هو المتمكّن ولكن يلزم على هذا عدم تناهي الأجسام، أو كون بعضها ـ و هو المحيط بالكلّ ـ لا في مكانٍ، لكنّ الأوّل باطل عند المحقّقين وحينئذٍ لايكون الدليل دالاًّ علىٰ حدوث مجموع الأجسام.

قوله: «و إذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم، بمعنى أنّه في العدم»، أي على تقدير أن لايكون المكان ثبوتياً ـ أي أمراً موجوداً على التحقيق ـ لايلزم أن يكون المتمكّن حاصلاً في المعدوم، بمعنىٰ أن يكون حاصلاً في العدم و يلزم أن يكون الموجود ـو هو ذلك المتمكّن ـ معدوماً، إذ الحاصل في العدم معدوم، بل إنّما يلزم أن يكون حاصلاً في مكان و هو أمر عدميّ، كما قال المتكلّمون: إنّه عبارة عن أبعاد مقدّرة غير محقّقة، و المفهوم من المعدوم و العدميّ أمر زائد على العدم.

قوله: «و عن الثاني: أنّ التبدّل في الإضافات ذهنيّ[1] لايقتضي التبدّل في الذات و الصفات، هكذا قال بعض المتأخرين و ليس بجيّدٍ إلى آخره».

أجاب فخرالدين عن النقض المذكور بما ذكره الشارح دام ظلّه و هو الزائِل و الطاري من الأمور الإضافية[2] الذهنية، لأنّ الزائِل تعلّق علمه تعالىٰ بأنّه سيوجد و الطاري تعلّق علمه تعالىٰ بوجوده، والتعلّق إضافيٌّ ذهنيٌّ لاتحقّق له خارجاً، و ذلك لايقتضي التبدّل في الذات والصفات.

قال بعض تلامذة فخرالدين في هذا الجواب نظرٌ، لأنّهم لم يلزموا علينا التغيّر في الذات وإنّما قالوا: تغيّر إحدى الحالتين بالأخرىٰ لايقتضى [۳۰ آ] كون إحديهما وجودية و ما ذكره الإمام لايتوجّه على هذه الدلالة، ثمّ قال: و الحقّ في الجواب أن نقول: نحن ندّعي أنّ تبدّل إحدى الحالتين بالأخرىٰ يستدعي كون إحديهما وجودية، أو مشتملة على الأمر الوجودي و ما ذكروه من الصور اشتملت الحالتان أو أحديهما فيها[3] على الأمر الوجودي، أمّا الصورة الأولىٰ، فلأنّ تعلّق علمه بأنّ العالم سيوجد و تعلّقه بأنّه موجود مشتملان على العلم الوجودي و أمّا الفاعلية، أعني كون الفاعل فاعلاً، فلأنّها عبارة عن الفعل مع قيد آخر و هو نسبته إليه و الفعل

---

۱. الأصل: و هي، في الف و ب: ذهني.
۲. الأصل: الإضافية و الذهنية.
۳. الف: منها، الأصل و ب: فيها.

وجوديّ.

قال بعض شارحي *المحصّل* من المتأخّرين: أنّ هذا المعترض غفل عن مراد الإمـام، لأنّ الإمام أشار بذلك إلىٰ تخصيص تلك المقدّمة بالذات و الصفات، فكأنّه قال: نحن ندّعي أنّ تبدّل إحدى الحالتين بالأخرى و تبدّل إحدى الصفتين بالأخرىٰ يوجب كون إحديهما وجودية و ما ذكرتموه من النقوض[١] ليس فيه تبدّل ذات بأخرىٰ و لاصفة بأخرىٰ، بل يدلّ علىٰ تبدّل إضافة بأخرىٰ و تبدّل إضافة بأخرىٰ لايستلزم تبدّل ذات بأخرىٰ و لاتبدّل بأخرىٰ، فلايكون ذلك نقضاً علينا.

واعترض الشارح دام ظلّه أيضاً بأنّ التبدّل قد وجد في الإضافات، فإن كان مقتضياً لثبوت المتبدّل فيه[٢] لزم ثبوتها وهو محالٌ و إن لم يقتضِ[٣] الثبوت توجّه النقض لوجود علّة الثبوت، أعني التبدّل مع عدم الحكم و هو الثبوت.

قوله: «و الصواب أن يقال إلىٰ آخره»، أي الصواب أن لانعمّم الدعوىٰ، بل نقول: كلّ تبدّل هو مستلزم للثبوت، أو ماهية التبدّل المطلقة تستلزم الثبوت حتّى يلزمنا الثبوت في كلّ صـورة من صور التبدّل و يرد علينا النقض بوجود التبدّل في صورة ما منفكّاً عن الثبوت، بل نخصّص[٤] الدعوىٰ و نقول: المدعى[٥] أنّ التبدّل الواقع في شيئين يستحيل خلوّ الماهية، أعني معروضة ذينك الشيئين عنهما من حيث هما هما، أي مع قطع النظر عن جميع ما غايرهما يقتضي ثبوت أحد ذينك الشيئين و حينئذٍ يندفع النقض بما ذكر من صور التبدّل في الإضافات.

قوله: «و لو منع التبدّل في العلم و انتفاء الفاعلية كان وجهاً»، أي لو منع التبدّل في العلم بأنّ العالم سيوجد بالعلم بأنّه موجود و قيل: إنّهما علم واحدٌ، كما هو مذهب أبيهاشم، فإنّه ذهب إلىٰ أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، هو بعينه علمٌ بوجوده إذا وجد و منع أيضاً من انتفاء الفاعلية، إن أريد بها كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل، فإنّها بهذا المعنى نفس الفاعل الثبوتي، كـان ذلك

---

١. الأصل: التعويض، الف: النقوض، ب: النقوص.
٢. الأصل: منه، الف و ب: فيه.
٣. الأصل: لم يقتضى.
٤. الأصل: تخصص.
٥. الأصل: المّدعى.

المنع وجهاً و أمّا الفاعلية الإضافية و هي النسبة الحاصلة بين الفاعل والمفعول، فإنّها مغايرة لكلّ منهما و متأخرة عنهما و لايحصل إلّا في العقل و كذا سلبها.

و قوله: «على ما سيأتي البحث فيه» [٣٠ ب] إنّما يريد العلم لا الفاعلية، إذ ليس فيما يأتي بحث عن الفاعلية هل هي ثبوتية أم لا.

قوله: «و بهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثة، إذ تبدّلها يقتضي انعدامها و القديم لا يعدم».

و في هذا الكلام نظرٌ، أمّا أوّلاً، فلأنّ حدوث كلّ فرد من أفراد الحركات أمرٌ ظاهرٌ متّفق عليه و معلوم من غير احتياج إلىٰ هذا الدليل و قوله: «و غيرها» إن أراد به كُلّما غاير الحركات كان ظاهر الاستحالة، إذ لايدلّ هذا الدليل على حدوث الجواهر المجرّدة و الأعراض القائمة بها عند مثبتيها و لا علىٰ ما ثبت قدمه كواجب الوجود تعالىٰ و صفاته، و إن أراد أمراً[1] مخصوصاً وجب بيانه، و أيضاً فهذا الدليل ليس فيه دلالة على حدوث السكون مطلقاً، بل إنّما يدلّ علىٰ حدوث السكون الطاري على الحركة، أو[2] الذي يرتفع بطريان سكون آخر إن جعلنا الأكوان غير باقية، مع أنّه يلزم على هذا القول حدوثها أجمع بأشخاصها لعدمها، و لم يثبت بهذا الدليل كون كلّ سكون مسبوقاً بمثله، أو بحركة، أو ملحوقاً بأحدهما، و من المحتمل أن يكون بعض الأجسام ساكناً دائماً، فإنّه كما وجد في الأجسام ما هو متحرّك دائماً كالأفلاك يمكن أن يوجد ما هو ساكن دائماً و لأبدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ غير الدليل المذكور، و أيضاً فالمراد بهذا الدليل في قوله دام ظلّه: «و بهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات و غيره حادثاً» إن كان هو الدليل المشتمل على الدعاوي الأربع التي هو في بيانها لم يجز، لأنّ الظاهر بالدليل لابدّ و أن يكون متأخّراً عنه و حدوث كلّ فردٍ من أفراد الحركات و السكونات من إحدى مقدمات هذا الدليل و هي متقدّمة عليه، فلو ظهرت به دار و إن أراد به ما ذكره دليلاً على كون الأكوان ثبوتية من أنّ الحركة تتبدّل بالسكون و ترتفع به و ذلك يقتضي ثبوت أحدهما لم يكن عاماً، أي شاملاً لحدوث كّل سكون، فإنّه ليس من المعلوم أنّ كلّ حركةٍ ترتفع بسكون و كلّ سكون يرتفع

---

١. الف: غيراً.
٢. الف: إذ.

بحركة حتّى يلزم حدوث الحركة إمّا لعدمها، أو لكونها مسبوقة بالسكون و السكون إمّا لعدمه، أو لكونه مسبوقاً بحركة، نعم ذلك معلوم في بعض جزئيات الأجسام المدركة بالحسّ بالمشاهدة وذلك يدلّ علىٰ أنّ تلك الحركة المحسوسة و السكون الواقع لها و المرتفع بها مُحْدَثان.

و الظاهر أنّ مراده بقوله: «و غيرها» ما له أفراد يتبدّل بعضها ببعضٍ كالزمان و الأوضاع، فإنّ تبدّل تلك الأفراد بعضها ببعض يدّل على حدوثها، أمّا الزائلة فلعدمها، إذ القديم لايعدم علىٰ مايأتي و أمّا الطارية فلكونها مسبوقة بغيرها.

قوله: «و القديم لايعدم، لأنّه إمّا أن يكون واجب الوجود[١] لذاته، فيستحيل عدمه و إمّا ممكن الوجود لذاته، فيستند إلىٰ فاعلٍ إلىٰ آخره»، القديم لايصحّ عدمه، لأنّ ذلك القديم [٣١ آ] إن كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه لذاته، إذ لو جاز عدمه لكان ممكناً لا واجباً و هذا خلفٌ و إن كان ممكن الوجود افتقر في وجوده إلى علّة واجبة الوجود، إمّا بواسطة ممكن آخر، أو لابواسطة، لاستحالة الدور و التسلسل.

و تلك العلّة الواجبة إمّا أن تؤثّر في ذلك القديم على سبيل الاختيار، أو علىٰ سبيل الإيجاب و الأوّل محالٌ، لأنّ فعل المختار يجب أن يكون محدثاً، لأنّه مسبوق بالقصد و الإرادة و هما إنّما يتوجّهان إلى معدوم، إذ لو توجها إلىٰ إيجاد موجود لزم تحصيل الحاصل و إنّه محال بالضرورة، فيتعيّن الثاني و هو كون تلك العلّة الواجبة مؤثرة في ذلك القديم علىٰ سبيل الايجاب و حينئذٍ يجب دوام ذلك القديم لوجوب دوام علّته و يستحيل عدمه، لاستحالة عدم علّته.

قوله: «ولايُقال: نمنع استحالة عدم القديم، لأنّ اللّٰه تعالىٰ كان قادراً على إيجاد زيدٍ ابتداءً إلى آخره»، هذا إيراد على هذا الدليل و ذلك أن يقول: اللّٰه تعالىٰ قادر أزلاً علىٰ إيجاد زيدٍ ابتداءً، ثمّ لمّا أوجد زالت تلك القدرة الأزلية، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرةً أخرىٰ و أيضاً كان عالماً في الأزل بأنّ العام سيوجد، ثم لمّا وجد العالم تبدّل ذلك العلم بعلمه بالوجود، إذ لو بقي العلم الأوّل لزم الجهل عليه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فقد تحقّق عدم القدرة القديمة و العلم القديم و هو يناقض ما ادّعيتموه.

---

١. الأصل: واجب الواجب.

قوله: «لأنّا نقول» إشارة إلى جواب هذه المعارضة و هو أن يقال: لانسلّم أنّ القدرة الأزلية و العلم الأزلي زائِل، بل الزائِل تعلّقها بالمقدور و المعلوم المخصوصين و هو لايوجب زوال القدرة والعلم بأنفسهما و ذلك التعلّق أمرٌ إضافي لاتحقّق له في الخارج.

قوله: «أمّا المقدّمة الثانية و هي أنّ الجسم لاينفكُّ عنها إلى آخره» هذه هي[١] الدعوى الثانية و هي عدم انفكاك الجسم عن هذه الأكوان و هي قريبة من البيّن بنفسه ـ أي المستغني عن إقامة البرهان عليه ـ لأنّ الجسم لابدّ و أن يكون في مكان، فإن كان لابثاً[٢] فيه كان ساكناً و إلّا كان متحرّكاً و لا واسطة بينهما[٣].

قوله: «لا يقال: الجسم أوّل ما خلقه اللّه تعالىٰ إلى آخره»، هذا إيرادٌ علىٰ دعوى الحصر[٤] وهو أن يقال: الجسم أوّل ما خلقه اللّه تعالىٰ في مكانه ليس متحرّكاً و لا ساكناً علىٰ ما فسّرتم به الحركة و السّكون، فبطل الحصر و حينئذٍ يتحقّق خلوّ الجسم عن الحركة و السكون و انفكاكه عنهما.

قوله: «لأنّا نقول»، هذا جواب الإيراد و هو أن يُقال: نحن إنّما نبحث عن الجسم الباقي و الحصر حينئذٍ ضروريّ، لأنّه كونه في مكانه[٥] إن كان معاقباً لكون آخر في ذلك المكان بعينه كان ساكناً و إلّا كان متحرّكاً والنقض بالجسم الحادث مدفوع، إذ ليس الكلام فيه.

سلّمنا، لكن [٣١ ب] هذا المنع[٦] يبطل كلام الخصم، لأنّه يمنع من حدوث الجسم و يَدّعى قدمه، فإذا اعترف بأنّ لوجود الجسم أوّلاً[٧]، فقد اعترف بحدوثه و صار مساعداً لنا.

قوله: «و أمّا المقدّمة الثالثة و هي الطامّـة العظمىٰ، فقد استدلّ المتكلّمون عليها بوجوه إلى آخره» يريد بالمقدّمة الثالثة الدعوى الثالثة مـن الدعـاوي الأربـع، فـإنّه دام ظـلّه عـبّر عـنها بالمقدّمات و الدعوىٰ الثالثة هي سبق العدم على مجموعها ـ أي مجموع الحوادث ـ و قد استدلّ

---

١. الأصل: أي، بدل: هي.
٢. ب: لابنا.
٣. الأصل: فيهما.
٤. ب: الخصم.
٥. ب: مكان.
٦. ب: بالمنع.
٧. الف: أولاً.

المتكلّمون عليها بوجوه:

أوّلها: أنّ كلّ واحدٍ من الحركات حادث، فيكون المجموع حادثاً و هذا وجه نقله المحقّق رحمه اللّٰه عن أوائل[1] المتكلّمين، ثمّ قال: اعترض عليه بأنّ حكم الكل ربّما يخالف الحكم على الآحاد و هو وارد على الدليل المذكور، إذ هو مطالبه ببيان الملازمة بين حدوث الأفراد و حدوث المجموع، إذ لايجب اتّحاد الآحاد و المجموع في الأحكام، فإنّه يصدق على كلّ واحدٍ من الآحاد أنّه جزء من المجموع و مقدم عليه و لايصدق على المجموع شيء من ذلك، لاستحالة كونه جزءاً من نفسه و مقدّماً علىٰ نفسه.

الثاني: أنّ تلك الحركات تقبل الزيادة و النقصان بأن يزاد عليها شيء أو ينقص منها شيء وغير المتناهي لايقبل شيئاً منهما[2] فهي متناهية، فلها بداية، فالكلّ حادث.

قوله: «اعترض عليهم بالنقض في المقدمة الأولىٰ[3] بمعلومات اللّٰه تعالىٰ و مقدوراته»، أي اعترض على المتكلّمين بالنقض بمعلومات الله تعالىٰ و مقدوراته و أنّهما جملتان غير متناهيتين مع قبولهما الزيادة و النقصان، فإنّ المعلومات أكثر من المقدورات لشمول العلمِ الواجبَ و الممكنَ و الممتنعَ و اختصاص القدرة بالممكن.

واعلم أنّ هذا النقض للمقدمة الثانية و هي قوله: «و ما لايتناهى ليس كذلك»، أي ليس قابلاً للزيادة و النقصان و ليس ذلك نقضاً للمقدّمة الأولىٰ و هي قولنا: «إنّها تزيد او تنقص» كما ذكره الشارح دام ظلّه.

الثالث: برهان التطبيق و هو أن نأخذ الحوادث المبتدِئة من الآن إلى الأزل جملةً و من زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرىٰ، ثمّ نطبق إحديهما على الأخرىٰ في التوهم من مبدءٍ واحدٍ بأن يجعل المبدآنِ واحداً و هما في الذهاب إلى الماضي متطابقان[4]، فلابدّ و أن تنقطع الناقصة قبل الزائِدة، إذ لو استمرتا معاً لتساوتا[5] و كان وجود ما به ازدادت الجملة الأولىٰ على الثانية و هو

---

١. الأصل: الأوائل.
٢. الأصل: منها، الف و ب: منهما.
٣. انوار: المقدمة الثانية.
٤. في النسخ الثلاث: متطابقين.
٥. الأصل: تساويا، الف: لتساوتا، ب: لتساويا.

الحوادث من الآن إلىٰ زمان الطوفان كعدمه و إنّه محال و إذا انقطعت الناقصة قبل الزائِدة تناهتا معاً، أمّا الناقصة فلانقطاعها و أمّا الزائِدة فلكونها زائِدة عليها بمقدار متناهٍ و الزائِد علىٰ المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً.

قوله: «فيظهر التفاوت في المبدأ»، أي في جانب[1] الماضي الذي منه ابتداء وجود الحوادث.

قوله: «لاتّحاد الطرفين عندنا فرضاً»، أي لاتّحاد طرفي الجملتين المتطابقتين عندنا [۳۲ آ] فرضاً و هو مبدأهما المفروض و إن كان طرف إحديهما ـ أعني مبدأها ـ هو الآن و طرف الأخرىٰ ـ أعني مبدأها ـ هو زمان الطوفان، لأنّا فرضنا تطابقهما و معناه أن نأخذ الحادث الآن في مقابلة الحادث في زمان الطوفان و ما قبله في مقابلة ما قبل الآن و هكذا و هذان المبدآن لجملتين باعتبار التطبيق و أمّا باعتبار الوجود فهما نهايتان لهما.

قوله: «اعترض عليهم بأنّ التطبيق هنا إلىٰ آخره»، هذا إشارة إلىٰ اعتراض ذكره المحقّق رحمه اللّٰه و غراه إلى الخصم و صورة كلامه هٰهنا[2] أنّ هذا التطبيق لايقع إلّا في الوهم و ذلك يكون شرط ارتسام المتطابقين فيه ـ أي في الوهم ـ و غير المتناهي لايرتسم في الوهم و من اليقين أنّهما لايحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهّم التطبيق فيهما في الوجود، فإذن[3] هذا الدليل موقوف على حصول ما لايحصل لا في الوهم و لا في الوجود و أيضاً الزيادة و النقصان إنّما فرض فى الطرف المتناهي، لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثّر فيه.

قوله: «ثمّ احتجّ علىٰ[4] هذا المطلوب بأنّ كلّ حادث إلى آخره»، لمّا ذكر المحقّق رحمه الله ما احتجّ به المتكلّمون على امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي و ما أورده الخصم عليهم ذكر ما هو الحقّ عنده في ذلك و صورة كلامه في هذا الموضع هذه:

«إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً بما قبله و الاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها سابق و تارة من حيث

---

۱. الأصل: الجانب.

۲. الف و ب: هٰهنا، الاصل: هنا.

۳. الأصل: فإذا، الف و ب: فإذن.

٤. كلمة "علىٰ" لم تورد في الأصل، بل في نسختي الف و ب.

هو بعينه لاحق، كانت السوابق و اللواحق المتبائنتان[١] بالاعتبار متطابقتين في الوجود و لايحتاج في تطابقهما إلىٰ توهّم تطبيق و مع ذلك يكون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذن[٢] اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق و السوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ فتكون متناهية و لمّا تبيّن[٣] امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي و تبيّن[٤] فيما مرّ امتناع حوادث لها أوّل تنتهي إليه و هو سكون أزلي، فقد يتبيّن امتناع وجود ما لاتخلو الأجسام عنه[٥] في الأزل و يتبيّن منه امتناع وجود الجسم في الأزل. فإذن قد تمّ الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه و يتمّ بذلك الدليل علىٰ حدوث العالم بطريقة الجمهور. فهذا ما عندي فيه»، انتهى كلامه.

قوله: «و اعلم أنّ الاعتراض الأوّل غير صواب إلى آخره» يريد الاعتراض على الدليل الأوّل على سبق العدم على مجموع الحوادث و هو أنّ كلّ واحدٍ من تلك الأفراد حادث، فالمجموع كذلك حادث و الاعتراض عليه بأنّ حكم الكلّ قد يخالف حكم الأفراد، فلايلزم حينئذٍ من صدق الحدوث على فرد[٦] صدقه على المجموع.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا غير صواب»، لأنّ حكم الأفراد و إن كان [٣٢ ب] قد يخالف حكم الجملة، لكن لايجب مخالفة حكم الأفراد لحكم الجملة، بمعنى أنّهما لايتفقان في حكم ما، بل قد تتفق أحكامها و هو ظاهرٌ، كما أنّ جزء الجوهر و كلّه متساويان في الجوهرية و جزء الجزء و كلّه متساويان في الجزئية و هذا الحكم ـ أعني الحدوث ـ ممّا ادّعى المتكلّمون وجوب موافقة الكلّ للجزء فيه و ذلك لأنّ الكلّ قد يُراد به الكلّ النوعي، أعني الحقيقة الكلّية الصادقة علىٰ كلّ واحد من أفرادها و قد يراد به الكلّ المجموعي و هو عبارة عن مجموع تلك الأفراد وقد يُراد به كلّ واحدٍ واحدٍ[٧] من أفرادها و قد يراد به الكلّ المجموعي و هو عبارة عن مجموع

---

١. هكذا في الف و ب، في الأصل: المتندبان.
٢. الأصل: فإذا، الف وب: فإذن.
٣. الف وب: تبيّن، الاصل: بين.
٤. الف وب: تبيّن، الأصل: بين.
٥. فقدوردت في النسخ الثلاث هذه العبارة: وجود ما لايخلو الأجسام عنها.
٦. ب: علىٰ كل فردٍ.
٧. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".

تلك الأفراد و قد يُراد به كلّ واحدٍ واحدٍ[١] من تلك الأفراد و الثالث[٢] غير مراد[٣] هنا للاتفاق علىٰ حدوثه، إذ هو المدعى استلزم حدوث الكلّ. فبقي أحد الأوّلين ـ أعني الكلّ النوعي و الكلّ المجموعي ـ و حدوث كلّ فردٍ فردٍ استلزم لحدوث كلّ واحدٍ منهما. أمّا النوعي فلأنّه لايكون موجوداً في الخارج إلّا في أشخاصه و يستحيل انفكاكه عن شخصٍ ما، فلو تحقّق وجوده أزلاً لزم تحقّق شخص حادث أزلاً و هذا خلفٌ و أمّا المجموعي فظاهر، لأنّه متأخّر عن كلّ فرد من أفراده الحادثة ضرورة تأخّر الكلّ عن جزئه و المتأخّر عن الحادث أولىٰ بالحدوث.

قوله: «و أمّا الاعتراض الثاني فقد أجاب المتكلّمون عنه بالفرق إلىٰ آخره» يريده الاعتراض الثاني على الدليل الثاني على حدوث المجموع و هو النقض بمعلومات اللّٰه تعالىٰ ومقدوراته، فإنّهما جملتان غير متناهيتين مع تطرّق الزيادة و النقصان إليهما ضرورة زيادة المعلومات على المقدورات و نقصان المقدورات عن المعلومات.

قد أجاب المتكلّمون عنه بالمنع من عدم تناهيهما على سبيل التحقيق، فإنّهما ليستا أمور ثابتة غير متناهية، لاستحالة دخول ما لايتناهىٰ في الوجود عندهم، بل المراد بعدم التناهي فيهما أنّه تعالىٰ لايوجد فعلاً إلّا و هو قادرٌ على إيجاد غيره و عالم به[٤].

قوله: «و عن الثالث أنّ الحكم بالتطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لاتتناهىٰ».

أقول: هذا جواب اعتراض المحقق على الدليل الثالث علىٰ حدوث المجموع و هو برهان التطبيق، و تقريره أن يقال: لايلزم من توقّف هذا البرهان على حصول ما لايحصل، لا في الوهم و لا في الوجود توقّفه على حصول ما لايحصل أصلاً، لجواز حصوله في العقل و هو الواقع، لأنّ الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم حتّى يستدعي ارتسام الأمور المتطابقة فيه، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لاتتناهىٰ.

قوله: «ثمّ ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كلّ جزءٍ بنظيره

---

١. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".
٢. أي التعريف الثالث للكلّ.
٣. كلمة "مراد" محذوفة في الأصل.
٤. في الف: وعالم وعالم به.

ومناسبته، مع أنّ مبنى برهانه علىٰ ذلك، إذ اعتبار السابقية و اللاحقية لكلّ جزء من أجزاء الجملة التي لاتتناهىٰ إنّما هو بالقياس إلىٰ جزء آخر قبله أو بعده و ذلك يتوقّف على استحضار الجميع، فإن اسندتموه إلى العقل فلم لانقول بمثله» في الحوادث أنفسها.

تعجّب الشارح دام ظلّه[٣٣ آ] من منع المحقّق التطبيق بين الجملتين، أعني الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل و من زمان الطوفان إلى الأَزل و تجويزه التطبيق بين السوابق واللواحق مع تساويهما في الاحتياج إلى الارتسام في الفعل، أو في قوة من قواه.

قوله: «لأنّ الحاكم لهذا التطبيق ليس هو الوهم، بل العقل[١] الذي يعقل الأمور التى لا تتناهىٰ» فيه نظر، لأنّ إدراك العقل لما لايتناهىٰ إن كان المراد به الإدراك التفصيلي كان ظاهر الاستحالة وإن كان المراد به أن يعقله لاينقطع، بمعنى أنّه لايعقل أمراً إلّا و يمكن أن يعقل[٢] غيره، فهو مسلّم، لكن ذلك لايكفي في الحكم بالتطابق.

و قوله: «الزيادة و النقصان إنّما فُرِضا[٣] في الطرف المتناهي مسلّم، لكن بعد التفاوت بينهما فُرِضا» في هذا الطرف، أعني المتناهي بفرض تطابقهما، فيصير التفاوت من الجانب الآخر الذي وقع النزاع في تناهيه.

[برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام]

قوله: «ثمّ إنّ هذا البرهان استعمله الأوائِل في تناهي الأجسام إلى آخره».

هذا البرهان ـ يعنى برهان التطبيق ـ استعمله الأوائِل من الحكماء في بيان تناهي الأجسام فى مقاديرها و ذلك ممّا يقوى كونه دليلاً صحيحاً عندهم، فكيف يمنعون منه هٰهنا و الفرق بين التطبيق هنا و بين التطبيق في الحوادث بأن الأجسام أمور وجودية لايتوقّف التطبيق فيها على استحضارها في الوهم، بل هي مطابقة في الوجود، والحوادث ليست كذلك، كما تقدّم بطلانه، لأنّه لابدّ من اعتبار عقليّ أو وهميّ يحكم بالتطبيق في تلك الأمور الوجودية، أي لايكفى وجود

---

١. الأصل: الفعل، الف وب: العقل.
٢. الأصل: الا يعقل.
٣. الأصل: فرضا،الف: فرضتا، ب: فرضنا.

ما يقع التطبيق فيه، بل لابدّ مع ذلك من اعتبار العقل أو الوهم بحيث يحكم بالتطبيق بين تلك الأمور الوجودية.

و في عبارة الشارح دام ظلّه هنا نظرٌ، لأنّه أضاف الحكم إلى اعتبار العقل و الوهم و من المعلوم أنّ الاعتبار العقلي و الوهميّ لايكون حاكماً و إنّما يحكم العقل أو الوهم.

[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل]

قال المصنّف: «و بطلان التسلسل بفرض نقصان جملة[۱]، فإمّا أن لايؤثّر، أو يؤثّر و كلاهما محالٌ[۲] و لأنّ ما لا يتناهىٰ لاينقضي بالأفراد و لأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعضٍ و قبولُ التفاوت في مثل هذا محالٌ و معلوماتُ القديم و مقدوراتُه ليست أعداداً متحقّقةً لانهاية لها، بلِ المعلومُ الصلاحيّةُ».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا كان الدليل الذى ذكرناه مبنياً علىٰ وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها[۳]، ذكر ما يبطل التسلسل ليتمّ الدليل إلى آخره».

أقول: لمّا بيّن المصنّف أنّ الأجسام لاتخلو من الحوادث و أنّ ما لايخلو من الحوادث حادث، استشعر أن يُورد عليه أنّ الحوادث التي لايخلو الجسم عنها إنّما يلزم من عدم انفكاكها عن الجسم حدوثه[٤]، إن لو كانت معيّنة متناهية، أمّا إذا كانت مطلقة فلا، لاحتمال أن يتوارد الجسم علىٰ حوادث لانهاية لها بأن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلىٰ غير النهاية، فأراد إبطال هذا الاحتمال و هو المعبَّر عنه بالتسلسل واستدلّ عليه بوجوه ثلاثة:

تقرير أوّلها: أن يقال: لوكانت الحوادث متسلسلة [۳۳ ب] إلى غير النهاية، لكنّا إذا نقصنا

---

۱. في النسخ كلّها: حمله.

۲. في نسخة *الياقوت*: محالان، انظر: *الياقوت في علم الكلام*، ص ۳۳، و الأفصح ما أثبتناه في المتن، لأنّ كلمة «كلا» لفظه مفردٌ و معناه مثنّىٰ و إذا عاد عليه ضمير جاز مراعاة لفظه في الإفراد نحو «كلتا الجنّتين آتت أكلها» و «زيدٌ و عمروٌ كلاهما قائم» و هوالأفصح و جاز مراعاة معناه، «كلاهما قاما» و هو قليلٌ. انظر: *المنجد في اللّغة*، مادّتي: كلا و كلتا.

۳. الأصل: تسلسلها.

٤. الأصل: حدوثها.

منه جملة متناهية كالحوادث في هذه السنة مثلاً. فإمّا أن لايؤثّر هذا النقصان فيها بمعنى أنّها تبقى كما كانت قبل انتقاص هذه الجملة منها، أو يؤثّر بمعنى أنّها تصير أقلّ ممّا كانت قبل هذه الجملة منها و التالي بقسميه باطل و كذا المقدّم، أمّا الملازمة فظاهرةٌ.

أمّا بطلان القسم الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون وجود هذه الجملة المأخوذة، أعني الحوادث في السنة المفروضة بمثابة عدمها و أنّه محال و لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الكلّ أكثر من الجزء و الباقي بعد النقصان جزء من الجملة قبله.

و أمّا الثاني فلأنّه يلزم تطرُّق الزيادة و النقصان إلى الجملة، فلاتكون غير متناهية، لاستحالة قبول مالايتناهى لواحد منهما مع أنّا فرضناهما غير متناهية، هذا خلفٌ.

و تقرير ثانيها: أن يقال: لوكانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان وجود الحوادث في هذا اليوم موقوفاً على انقضائها بالأفراد، أي فرداً بعد فردٍ و التالي باطل، فالمقدم مثله و بيان الملازمة ظاهرٌ، و أمّا بيان بطلان التالي فلأنّ وجوده حينئذٍ يكون محالاً ضرورة كون انقضاء ما لايتناهى بالأفراد محالاً و الموقوف على المحال محال بالضرورة، مع أنّه موجود، هذا خلف.

وتقرير ثالثها: أنّ حركات الأفلاك عند الخصم أكثر من بعض، فإنّ فلك القمر يتحرّك في كلّ ثمانية و عشرين يوماً مرّة و فلك الشمس يتحرّك في كلّ سنة مرة و فلك زحل في كلّ ستة و[1] ثلاثين سنة مرة و متى كانت كذلك كانت كلّها متناهية ضرورة اختصاص قبول التفاوت بالزيادة و النقصان بالمتناهي و امتناع تطرّقه إلى غير النهاية.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتموه بمعلومات القديم و مقدوراته، فإنّها عندكم غير متناهية مع كون المعلومات أكثر من المقدورات علىٰ ما تقدّم بيانه.

قلت: معلوماته تعالىٰ و مقدوراته ليست أعداداً متحقّقة غير متناهية بالفعل، بل معنى قولنا: أنّها غير متناهية أنّها لا تنقطع ولا تقف عند حدّ، بل ما يوجد من مقدوراته[2] إلّا و قدرته تعالىٰ صالحة لإيجاد آخر و لايتعلّق[3] علمه تعالىٰ بمعلوم إلّا و صلح علمه للتعلّق بمعلوم آخر.

---

١. في الأصل: في كل ثلاثين.
٢. الف: مقدور.
٣. في النسخ: لاتعلّق.

و قول الشارح دام ظلّه:«لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنيّاً علىٰ وجوب النهاية في الحوادث و امتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل، ليتمّ الدليل»، فيه نظرٌ، إذ كان ينبغي أن نقول بدل قوله: "ذكرناه" ذكره المصنّف، لأنّ المصنّف رحمه اللّٰه اقتصر على بيان امتناع التسلسل في الحوادث بمعنى أنّه لا يجوز أن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية حتّى يتمّ الدليل على حدوث الأجسام.

و أمّا الدليل الذي ذكره الشارح دام ظلّه و هو مبنيّ على الدعاوي الأربع، فلا حاجة إلىٰ بطلان التسلسل بعد بيان صدق كلّ واحدةٍ من الدعاوي المذكورة، لأنّ إحدىٰ تلك الدعاوي سبق العدم علىٰ مجموع تلك الحوادث التي لاينفكُّ الجسم عنها و مع ثبوت هذه المقدّمة لانحتاج إلىٰ بطلان [٣٤ آ] التسلسل مرة أُخرىٰ و يمكن الاعتذار بأنّ ما ذكره المصنف ذكره الشارح أيضاً وإن كان على سبيل النقل عنه، فجاز إضافة ذكره إليه.

قوله: «اعلم أنّ التسلسل عبارة عن تتالي أمور بينها ارتباط لاٰ إلى النهاية» و الأوائل من الحكماء اشترطوا في استحالته أمرين:

أحدهما: وجود تلك الأمور دفعة واحدة.

و ثانيهما: الترتيب بينها إمّا الطبيعى كالعلل و المعلولات، أو الوضعي كالأبعاد، فالتسلسل في الحركات المرتبة جائز عندهم لفقد الشرط الأوّل و هو اجتماعها في الوجود دفعة واحدة و في النفوس الناطقة أيضاً جائز، لأنّها و إن حصل فيها الشرط، أعني اجتماعها في الوجود دفعة واحدة، إلّا أنّه فقد عنها الشرط الثاني و هو الترتيب الطبيعي و الوضعي.

والمصنّف رحمه اللّه استدلّ علىٰ إبطاله مطلقاً، سواء جمع الشرطين المذكورين، أو فقدا، أو أحدهما عنه و بالجملة بيّن استحالة وجود ما لايتناهىٰ بما ذكرناه من الأدلّة.

قوله: « والمصنّف استدلّ على إبطاله»، يعني التسلسل « مطلقاً بوجوهٍ، أحدها برهان التطبيق» فيه نظرٌ، لأنّ المصنّف لم يتعرّض لبرهان التطبيق و ليس في كلامه مايدلّ عليه و شرح كلامه هنا، كما بيّنّاه من قبل.

قوله: «و كلاهما محال» إشارة إلىٰ التأثير و عدمه، أمّا التأثير فلأنّه ملزوم للتناهي، إذ قبول

الجملة للنقصان و الزيادة دليل علىٰ تناهيها و تناهى ما فُرِضَ غيرُ متناهٍ محالٌ و أمّا عدم التأثير فالضرورة قاضية باستحالة كون الشيءِ مع غيره كهولاٰء مع غيره.

قوله: «و الدليل علىٰ إبطال التسلسل علىٰ طريقه الأوائِل أنّ تلك الأمور ممكنة بالضرورة، فلابدّ لها من مؤثِّر ليس ذات المجموع و إلّا كان الشيء مؤثّراً في نفسه[1] و لا كلّ واحد، لأنّه لايجب [به][2] الجملة و لا البعض لذلك أيضاً و لأنّه لايؤثر في نفسه و لا في علله، فلابدّ من شيء خارج عن الممكنات و الخارج عن الممكنات من الموجودات هو واجب الوجود[3] و هو المطلوب»، هذا دليل الحكماء على استحالة تسلسل العلل و المعلولات و ليس فيه دلالة علىٰ إستحالة تسلسل الحوادث.

و تقريره لو يقال: لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لزم أحد محالين و هو إمّا انقطاع التسلسل و انتهاء تلك الممكنات إلىٰ عِلّة غير ممكنة، أو تأثير الشيء في نفسه و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، أمّا الملازمة فلأنّ مجموع تلك الأمور الممكنة المتسلسلة إلىٰ غير النهاية مفتقرة إلىٰ كلّ واحدٍ من أفراده بالضرورة و كلّ واحد من أفراده مغايرٌ له و كلّ مفتقرٍ إلىٰ غيره فهو ممكن، فالمجموع ممكن و كلّ ممكن لابدّ له من مؤثر، فإمّا أن يكون نفس ذلك المجموع، أو غيره و الأوّل هو المحال الثاني الذي ادعينا لزومه و الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير داخلاً في المجموع، أو خارجاً عنه و الأوّل باطل، لأنّ الداخل إن كان مجموع الأجزاء كان عبارة عن المجموع المفروض، فتأثيره فيه هو تأثير الشيء في نفسه و هو أحد المحالين المدّعى لزومهما و إن كان كلّ واحدٍ واحدٍ[٣٤ ب] بمعنى أن يكون كل واحدٍ واحدٍ علة تامّة للمجموع على حدّته كان محالاً، إذ لايجب[4] [به][5] الجملة بالضرورة و لأنّه يكون مؤثراً في نفسه و يلزم اجتماع العلل الكثيرة التامّة على المعلول الواحد و إن كان بعض أجزائِه كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه ضرورة كون المؤثر مطلقاً في المجموع يكون مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائِه و هو جزء المجموع، فيكون موثّراً في نفسه و لأنّه لايجب به الجملة بالضرورة، أو خارجاً عن

---

١. ب: نفسين، الأصل و الف: نفسه.
٢. عبارة "به" محذوفة في الاصل.
٣. الأصل: الواجب الوجود، الف و ب: الواجب.
٤. ب: يجب.
٥. "به" مفقودة في الأصل.

المجموع، فلايكون ممكناً، بل واجباً ضرورة كون الخارج عن الممكنات كلّها من الموجودات يتعيَّن كونه واجباً و هو اللازم عن[1] الاوّل و أمّا استحالة كلّ واحد من قسمي التالي فبيّن بنفسه.

قوله:« وللتطبيق»[2] إشارة إلى دليل ثانٍ على استحالة التسلسل في العلل و المعلولات وتقريره: أن نأخذ من تلك الجملة الغير المتناهية قطعة، ثم نطبّق المتخلّف منها على الجملة التامّة[3]، فإمّا أن يستمرّ الذهاب إلى ما لايتناهىٰ، فيلزم مساواة الزائد للناقص و كون الشيء مع غيره كهٰولاء مع غيره و أنه محال و إمّا أن تنقطع الناقصة، فتتناهىٰ بتناهي الأخرىٰ، أعني الثانية، لأنّها إنّما ازدادت عليها بمقدار متناهٍ و هو القدر المتناهي الذي قطعناه من الجملة و الزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يجب كونه متناهياً و هو المطلوب.

قوله:« اعترض بعض المحقّقين، فقال: هذا الدليل أثبتم[4] به إلى آخره».

إعلم: أنّ المحقّق رحمه الله اعترض علىٰ ما ذكره فخرالدين، لا على ما ذكره الشارح و إن كان الدليل المعترض واحداً إلّا أنّ عبارتهما متغايرة، فنحن نورد الدليل بعبارة فخرالدين، ثمّ نذكر ما قال المحقّق عليه بعبارته لئلّا يتوهّم من يقف علىٰ كلام الشارح دام ظلّه و كلام المحقّق.

إنّ المحقّق اعترض علىٰ ما لم يذكره المستدلّ و هذه عبارة فخرالدين:

«و أمّا بطلان التسلسل فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لانهاية لها مفتقر إلىٰ كلّ واحدٍ منها وكلّ واحدٍ منها ممكنٌ و المفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن و كلّ ممكن فله مؤثّر، فالمجموع له مؤثر، فالمؤثّر إمّا نفس ذلك المجموع، أمرٌ داخل فيه، أو أمرٌ خارج عنه و الأوّل باطلٌ، لأنّ المؤثّر متقدّم على الأثر و لوكان المجموع مؤثّراً في نفسه لزم كون الشيء متقدماً في نفسه و هو محالٌ و الثاني باطل، لأنّ كلّ واحدٍ من آحاد ذلك المجموع، فإنّه لايكون علة لنفسه و لا لعلّته و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه و إذا لم يكن علة لنفسه و لا لعلته لم يكن علّة لذلك المجموع، فثبت أنّه لابدّ لذلك المجموع من علّة خارجة و الخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكناً، بل يكون واجباً لذاته، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب».

---

١. في الف: اللازم عن الأوّل، في الأصل و ب: اللازم الأوّل.

٢. الف و ب: التطبيق.

٣. الف و ب: التامة، الاصل: الثانية.

٤. تبنيتم، أنوار: أثبتم.

قال المحقق رحمه الله: «في إبطال التسلسل موضع نظر و ذلك أنّه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثّراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده و إنّما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثّرات لانهاية لها هي الآحاد و إذا لم يكن كلّ واحد من تلك الآحاد علة لنفسه و لا لعلله يلزم أن لايكون علة بانفراده [۳۵ آ] للمجموع و لايلزم أن يكون هو مع سائِر الآحاد علّة، بل الحقّ ذلك و حينئذٍ تكون علل المجموع داخلة فيه و لايلزم من ذلك أن تكون علّة المجموع خارجة عنه، فلايتمّ مطلوبه.

و في قوله: «إذا لم يكن علّة لنفسه و لالعلّته لم يكن علة لذلك المجموع» نظرٌ؛ لأنّه إن أراد أنّه لم يكن علّة تامّة كان صحيحاً و إن أراد أنّه لايكون جزءاً من علّته لم يكن صحيحاً، لأنّا إذا فرضنا مجموعاً مؤلّفاً من واجب و ممكن هو معلوله[1] لم يكن الواجب علّة لنفسه و لم يكن الممكن علّة لنفسه و لا لعلّته و مع ذلك يكون كلّ واحدٍ منهما جزءاً من علّة ذلك المجموع ولايكون لذلك المجموع علّة خارجة عنه».

قوله: «و أقول إلى آخره» اعترض على كلام المحقق بأن قولك: "المؤثّر في المجموع هو الآحاد مبنيٌّ علىٰ أنّ المجموع مغاير للآحاد و هو ممنوع،[2] بل المجموع نفس الآحاد، فلو كانت الآحاد علّة له كان الشيء علّة لنفسه و أنّه محالٌ و ذلك لأنّ الأفراد إذا اجتمعت، فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة أخرىٰ أو هيئة و قد لايحصل ما يزيد على الأفراد و الجملة التي أخذناها نحن بهذا الاعتبار الأخير و قد ذكر المحققّ هذا بعينه في شرحه *للإشارات* فقال:

«حصول الجملة من أجزائِه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لايحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها، و الثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضعٌ ما متعلّقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف و الثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل، أو استعدادٌ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات» أي العناصر، ثمّ قال: «و الجملة المفروضة هٰهنا من النوع

---

۱. الأصل و الف: معلوله، ب: مدلوله.

۲. الف و ب: ممنوع، الأصل: محال.

الأوّل، فلهذا حكم الشيخ عليها بأنّ الآحاد و الجملة و الكلّ[1] شيءٌ واحدٌ»[2].

أقول: إنّ المحقّق إنّما اعترض بما ذكره فخرالدين حيث جعل المجموع أمراً مغايراً للآحاد الممكنة و استدلّ علىٰ إمكانه باحتياجه إلى الآحاد الممكنة، فورد عليه الاعتراض المذكور وباقي الاعتراضات[3] وارد عليه أيضاً و يمكن أن يقال عليه: لم لايجوز أن يكون المؤثّر في المجموع بعضَه و هو المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ما خلا العلّة الأخيرة التي قبلها[4] و المؤثّر في هذه العلّة، أعني المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ماخلا العلّة الأخيرة هو المجموع الحاصل من جميع الأفراد ما خلا العلّة الأخيرة و العلّة التي قبلها و هٰكذا و لايلزم من ذلك تأثيره في نفسه و لا في علله، لأنّ معنى تأثيره في المجموع الزايد عليه بفردٍ كون كلّ واحدٍ من أفراده علّة لكلّ واحدٍ من أفراد ذلك المجموع و هذا البعض يجب به الجملة و لايلزم شيء من المحالات المذكورة.

لا يُقال: لو كان البعض علّة للجملة لكان علة لنفسه و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أنّ المؤثّر التامّ في الجملة يجب كونه مؤثّراً في كلّ واحدٍ من أفراده التي من جملتها ذلك البعض.

لأنا نقول: نمنع الملازمة، لأنّا لانسلّم أنّ المؤثّر التامّ في مجموع يجب تأثيره في كلّ فردٍ من أفراده، بل يجب أن يكون مشتملاً علىٰ علة كلّ فردٍ من أفراده، ألا ترىٰ أنّا إذا قلنا: [۳۵ ب] إن مجموع الحرارة و البرودة علّة لمجموع للطافة و الكثافة، لأنّه لايلزم منه كون مجموع الحرارة والبرودة علة للطافة وحدها والكثافة وحدها، بل اللازم اشتمال ذلك المجموع على علّة كلّ فردٍ على حدته، و حينئذٍ يكون المجموع الذي جعلناه علّة للجملة مشتملاً علىٰ نفسه.

و لعدم التفطّن لهذا المعنى يقع غلط عظيم و خبط في هذه المسألة و أمثالها و قول الشيخ في *الإشارات*[5]: «أنّ ذلك البعض ليس أولىٰ من غيره، بل علّته أولىٰ منه» ممنوعٌ، فإنّ الأولوية

---

۱. الأصل: الشكل.

۲. شرح *الإشارات و التنبيهات*، ۲۴/۳.

۳. الف و ب: الاعتراض.

۴. الف و ب: تلينا.

۵. شرح *الإشارات و التنبيهات*، ۲۵/۳ حيث قال الشيخ: "و إمّا أن يقتضي علّة هي بعض الآحاد و ليس بعض ←

ثابتة لكونه مشتملاً علىٰ غيره من الأبعاض و عدم اشتمال باقي الأبعاض عليه و إنّما يكون علّته أولىٰ منه، إنِ لو لم يكن هو مشتملاً عليها.

أمّا مع اشتماله عليها فلا أولوية لها، بل هو أولىٰ و الجواب أنّ مجموع الممكنات غير زائِد في الخارج على أفراده و إلّا لكان أيضاً فرداً من الممكنات، فيلزمُ تقدّمه علىٰ نفسه ضرورةَ تأخّر المجموع عن كلّ واحدٍ من أفراده، فمجموع الممكنات متأخّر عن كلّ فردٍ من أفراد الممكنات، فلو كان فرداً من أفراد الممكنات كان متقدماً علىٰ نفسه و متأخّراً[1] عن نفسه، هذا خلفٌ.

و لأنّه لايكون حينئذٍ مجموع الممكنات ضرورة كونه جزءاً من المجموع الممكن الحاصل منه و أفراده و قد فرض كذلك، هذا خلفٌ.

قوله: «قال الشيخ[2] في الإلهيات إلى آخره»: إنّ الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية اشتركت في كونها أوساطاً، أي كلّ واحدٍ منها معلولاً لشيءٍ قبله و علّة لشيء بعده إلّا المعلول الأخير، فإنّه معلول و ليس بعلّة، فهو طرف من جملة المعلومات، فيجب وجود الطرف الآخر و هو العلّة التي ليست معلولة و هو الواجب.

و في هذه الملازمة نظرٌ، إذ ليست بيّنةً بنفسها ولاٰ ذكر برهاناً عليها وحينئذٍ لمانع أن يمنع منها و الأولىٰ الرجوع في ذلك إلى برهان التطبيق، فإنّه قاطع في انقطاع التسلسل.

[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم و الرد عليها]

قال المصنف: «و حجّة الخصم أنّ حدوث العالم بعد أن لم يحدث[3] يفتقر إلىٰ مخصِّص و يلزم

→

الآحاد أولىٰ من بعض، إن كان كلّ واحد منها معلولاً، لأنّ علّته أولىٰ بذلك» و معناه أنّ كل واحد من الجمله لمّا كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعليّة أولىٰ، لأنّ كلّ بعض يفرض علّة. فالبعض الذي هو علّة ذلك البعض أولىٰ منه بالعليّة.

١. الأصل: متأخرٌ.

٢. شرح *الأشارات و التنبيهات*، ٣/٢٧ ـ ٢٨.

٣. في نسخة الف و في كتاب *الياقوت*، ص٣٣: أن لم يحدث، في الأصل: أن لم يكن محدث، في نسخة ب: بعد أن يحدث.

المذهب و لأنّ الإمكان متحقّق أزلاً، فلابدّ من محلٍّ و أيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدةً عاطلاً عن الجود و[١] هذا كلّه يدفعه أنّ فرض قدم الحادث محال، فلا مخصّص سواه و عليه تخرج الشبه[٢]».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا استدلّ على مطلوبه شرع في ذكر الشبه التي يوردها الأوائل إلىٰ آخره».

[تقرير الشبهة الأولى]

أقول: تقرير الشبهة الأولىٰ أن يقال: المؤثر التام في العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم العالم ضرورة وجود الأثر عند وجود المؤثّر التام، إذ لو تأخّر وجود الأثر عن وجود المؤثّر التام، ثمّ وُجِدَ في وقتٍ آخرٍ لكان اختصاص ذلك الوقت بالوجود فيه دون غيره، إمّا أن يكون المخصّص أو لا، فإن كان الأوّل كان ذلك المخصّص ممّا يتوقّف عليه وجود الأثر، فلايكون المؤثّر التام بدون ذلك المخصّص مؤثّراً و قد فرض تامّاً، هذا خلفٌ.

قوله: «و لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك المخصّص»، أي ذلك المخصّص الذي لأجله اختصّ ذلك الوقت بالوجود دون غيره محدث، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كان مؤثّره حادثاً افتقر إلى مؤثّر آخر، فإن كان قديماً لزم قدمه، هذا خلفٌ و إن كان [٣٦ آ] حادثاً تسلسل و إن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن علىٰ الآخر لا لمرجِّحٍ و هو محالٌ بالضرورة و إن كان حادثاً افتقر إلىٰ مؤثّرٍ تامّ، فإن كان قديماً لزم قدمه لما قلناه، هذا خلفٌ و إن كان حادثاً افتقر ألىٰ مؤثّر آخر، فإمّا أن ينتهي ألىٰ مؤثّر تامّ قديمٍ، فيلزم قدم الحادث، هذا خلف، أو لا يتنهي فيلزم تسلسل الحوادث ألىٰ غير النهاية و يلزم القدم أيضاً، لأنّ نوع تلك الحوادث المتسلسلة ألىٰ غير النهاية يكون قديماً لا محالة، و أليه أشار المصنّف بقوله:«و يلزم المذهب»، أي القدم.

[تقرير الشبهة الثانية]

و تقرير الثانية أن يقال: إن كان الإمكان متحقّقاً في الأزل كان العالم قديماً، لكنّ المقدّم حقّ،

---

١. الواو في الأصل محذوفة، لكنها وردت في كتاب *الياقوت* و نسخ *إشراق اللاهوت*.

٢. الأصل: الشبهة.

فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأن الإمكان نسبة بين الماهية و بين الوجود، فهي مغايرة لهما ضرورة وجوب مغايرة النسبة لكلّ المنتسبين و ليست جوهراً قائِماً بذاته قطعاً، فهي عرض و تحقّق العرض موقوف علىٰ تحقّق محلّه بالضرورة، فإذن تحقّق الإمكان في الأزل مستلزم لتحقّق محلّه في الأزل و ذلك المحلّ هو المادّة متحقّقة في الأزل و تحقّقها ملزوم لتحقّق الصورة معاً لاستحالة وجودها منفكّة عن الصورة، لأنّها حينئذٍ إن كانت ذات وضعٍ، أي يتناولها الإشارة الحسّية[1] بأنّه هنا أو هناك غير منقسمة كانت نقطة و إن انقسمت في بُعدٍ واحدٍ كانت خطّاً و إن انقسمت في بُعدين كانت سطحاً و إن انقسمت في الأبعاد الثلاثة كانت جسماً تعليمياً، فتكون مقارنة[2] للصورة مع فرض تجرّدها عنها، هذا خلفٌ و إن كانت غير ذات وضع، فعند اقتران الصورة بها إن بقيت مجردة كان الجسم مجرداً، هذا خلف، و إن حصلت في بعض الأحياز لزم الترجيح بلا مرجّح و هو محال و إذا ثبت تلازم المادّة و الصورة اللّتين هما الجسم و ثبت قدم المادّة، ثبت قدم الجسم فصحّت الملازمة.

و أمّا حقّية المقدّم، فلأن كلّ حادث فهو مسبوق بإمكان ثابت أزلي، أمّا سبق الإمكان علىٰ الحدوث فظاهرٌ، لأنّ الحادث قبل حدوثه لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً و التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي، فلأنّه يلزم استحاله وجوده و إلّا لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان و هو محالٌ ولا أوّلَ لذلك الإمكان و إلّا لكان الحادث قبله إمّا واجباً، فلايكون حادثاً، أو ممتنعاً فلا يوجد أصلاً، فهو أزلي و هو ثبوتي، لأنّه[3] نقيض الإمكان و هو، أعنى الإمكان، عدمي لصحّة حمله على المعدوم، فيكون هو، أعني الإمكان، ثبوتياً، فقد صدق المقدّم و ثبت المطلوب.

قوله:«و هو مغاير لصحّة اقتدار القادر، لأنّا نعلّلها به»، أي الإمكان أمرٌ مغايرٌ لصحّة اقتدار القادر، لأنّا نعلّل اقتدار القادر على الشيء بكون ذلك الشيء ممكناً و العلّة مغايرة للمعلول بالضرورة.

---

١. ب: الجسمية.

٢. الأصل: معارقة، الف: مقاربة، ب: مقارنة.

٣. الأصل: لأن.

[تقرير الشبهة الثالثة]

و تقرير الثالثة أن نقول: لوكان العالم حادثاً لزم تعطيل الله عن الجود مدّة لاتتناهىٰ و التالي باطل لكونه جواداً اتّفاقاً. فالمقدمّ مثله و الملازمة ظاهرة. و الجود عبارة عن إفادة ماينبغي لمن ينبغي من غير عوض.

قوله: «و أجاب المصنّف عن الجميع بشيءٍ [٣٦ ب] واحد إلى آخره».

أقول: المصّنف رحمه الله أجاب عن الشبه الثلاث بشيء واحدٍ و هو أنَّ فَرْضَ قِدَمِ العالَمِ محالٌ، لأنّه تبين حدوثه، فلزم أن يكون له أوّل و بداية و الأزلي يستحيل ذلك فيه. فإذن العالَم محالٌ في الأزل و فيما لايزال هو ممكن و حينئذٍ لايحتاج حدوثه إلى مرجِّح زائِد على كونه[١] محالاً[٢] في الأزل ممكناً فيما لايزال و لايحتاج ذلك إلىٰ حدوثِ أمرٍ في الذات، أي في ذات المؤثّر أو خارجها[٣].

قوله: «أمّا تخصيصه بوقتٍ دون آخر، فذلك يستند إلى المصلحة إلى آخره». فهو جوابُ[٤] سؤالٍ مقدّرٍ و تقريره أن يقال: لو سلّمنا أنّ وجوده في الأزل محالٌ و فيما لايزال ممكنٌ، لكن مالايزال لايتعيّن[٥] في وقت وجود العالم بعينه[٦]. فإنّ وجوده قبل ذلك نسبة مقدّرة مثلاً، أو بعده نسبة ليس بمحالٍ و لايُنافي الحدوث. فتخصيصه بذلك الوقت دون غيره إمّا لأمرٍ، فلايكون المؤثّر بدونه تامّاً و قد فُرِضَ كذلك. هذا خلفٌ. أو لا لأمرٍ، فيلزم الترجيح من غير مرجِّح و هو محالٌ.

و تقرير الجواب عن ذلك أنّ إيجاده في ذلك الوقت دون غيره[٧] لمصلحةٍ يعلمها اللّٰهُ تعالىٰ وعقول البشر عاجزة[٨] عن إدراكها مفصَّلة و هذا أيضاً جوابٌ عن الشبهة الثانية. لأنّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل لم يكن له إمكان ثابت أزلاً. فلم يلزم[٩] قدم المادّة و لاغيرها و

---

١. عبارة "على كونه" مفقوده في الأصل.
٢. الأصل: حالاً، الف و ب: محالاً.
٣. الأصل: خارجاً، الف و ب: خارجها.
٤. ب: حوادث، الأصل و الف: جواب.
٥. ب: الا يتعين.
٦. الف و ب: بعينه، الأصل: بنفسه.
٧. ب: غير، الأصل: غيره.
٨. الأصل: عاجز، الف و ب: عاجزة.
٩. الأصل: و لايلزم، الف و ب: فلم يلزم.

عن الشبهة الثالثة أيضاً، لأنّ الترك لكون المتروك محالاً ليس تعطيلاً عن الجود و لا منافياً لكونه تعالىٰ جواداً.

و قوله: «مع أنّه خطابيّ»، أي هذا الدليل ـ أعني الشبهة الثالثة ـ خطابيٌّ، لأنّه مؤلّف من القضايا المشهورة، فإنّ الخطابة قياس مؤلّف من المشهورات، أو المظنونات، أو المقبولات، إذ كونه تعالىٰ جواداً لايترك الجود مدة غير متناهية من القضايا المشهورة المقبولة و قد أجاب المتكلّمون عن الشبهة الأولىٰ إلى آخره».

المتكلّمون أجابوا عن الشبهة ألاولىٰ بغير ما أجاب به المصنِّف و ذلك أنّهم قالوا: لانسلّم أنّه يلزم من قدم المؤثّر التامّ قدم الأثر و إنّما يلزم ذلك إن لو كان ذلك المؤثّر موجَباً. أمّا إذا كان مختاراً فلا و الترجيح من غير مرجّح جائزٌ، كما في الجائع إذا حضره رغيفان متساويان، فإنّه يتناول أحدهما لا لمرجِّح و كذا العطشان إذا حضره إناءان متساويان و الهارب من السبع أو العدو إذا عرض له طريقان متساويان، فإنّه يرجِّحُ أحَدهما من غير مرجِّح، سلَّمنا أنّه لابدّ من مرجِّح، لكن يجوز أن يكون المرجِّح هو إرادته تعالىٰ الأزلية، إذ علمه تعالىٰ بإيقاعه في وقت وقوعه أو اختصاص إيجاده في وقته المعيَّن دون ما قبله و ما بعده لمصلحة لاتصل[1] عقولنا إلى العلم بها.

قوله: «و أيضاً فطلب التخصيص إنّما يتوجّه لو أمكن غيره و إيجاد العالم قبل[2] وجوده محال، إذ لا قبل هناك و بالجملة الأوقات التى يطلب فيها التخصيص معدومة و لاتمايز بينها إلّا في الوهم، و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يبتدى وجود الزمان مع أوّل وجود العالم و لايمكن وقوع ابتداء سائِر الموجودات قبل وجود الزمان أصلاً» و هذا صورة كلام المحقّق[3] رحمه الله.

و حاصله أنّ طلب التخصيص إنّما يصحّ إن لو كان هنالك أوقات موجودة[4] متمايزة و ليس كذلك.

فإن قيل: إيجاد العالم لا في وقت و لا في زمانٍ أصلاً [٣٧ آ]، فابتداء وجود الزمان مع أوّل

---

١. الأصل: لانصلح، الف: لاتصل.

٢. كلمة "قبل" مفقودة في نسخة الف.

٣. في الف و ب: المحقق، في الأصل: المصنف.

٤. كلمة موجودة مفقودة في الأصل.

وجود العالم و ذلك أنّه لو لم يكن كذلك لكان ابتداء وجود الزمان إمّا قبل وجود العالم، أو بعده وكلاهما محال، أمّا الأوّل فلأنّ الزمان مقدار الحركة فهو متأخر بالذات عنها و هي متأخّرة عن وجود الجسم المتحرّك بالذات أيضاً، فلو كان متقدّماً على العالم لكان متقدّماً على نفسه و أمّا الثاني فلأنّ تقدّم العالم عليه يكون بالزمان، فليزم أن يكون للزمان زمان آخر و يلزم ثبوت الزمان قبل ثبوته، لأنّ معنى[1] تقدّم العالم عليه بالزمان هو كون وجود العالم في زمان متقدّم علىٰ زمان وجود الزمان.

و في هذا نظرٌ، فإنّه مبنيٌّ علىٰ افتقار تقدّم وجود العالم على الزمان إلى زمان محقّق و هو ممنوع[2]، فإذا ثبت نوع من التقدّم هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضٍ من غير افتقار إلى زمان آخر.

واعلم أنّه ليس المراد بمعيّة ابتداء وجود الزمان الأوّل وجود العالم المعيّة[3] بالذات، فإنّ وجود العالم متقدّم على وجود الزمان بالذات، لكونه مقدار الحركة، فيتأخّر[4] عنها و هي قائِمة بالجسم متأخّر عنه و عن باقي أسباب وجودها.

و أمّا قوله:«و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة»، لأنّ الوهم مقصور على المحسوسات، فإذا استعمل في المعقولات قضي فيها بما يقضى في المحسوسات، فوقع الغلط.

قوله: «و هو معارض بالحادث اليومي» و ذلك بأنّا نقول: الحادث في هذا اليوم لابدّ من علّة تامّة و إلّا لما وجد، فإن كانت قديمة لزم قدمه، هذا خلف، و إن كانت حادثة نقلنا الكلام إلى علّتها و يتسلسل، و جوابكم عن هذا هو جوابنا عن حدوث العالم.

قوله: «و عن الشبهة الثانية بالمنع من كون إلامكان ثبوتياً إلى آخره»[5].

عارض الشارح دام ظلّه هذه المقدمة من مقدّمات الشبهة الثانية و هي كون الإمكان ثبوتياً من وجوه:

---

١. الأصل: يعنى.
٢. الأصل: محال، الف و ب: ممنوع
٣. نسخة الف: بمنعيته، ب و الأصل: بمعّية.
٤. الأصل: متأخر، الف: فيتأخّر، ب: يتأخّر.
٥. من عبارة«ألى آخره» حتى كلمة «ثبوتياً» مفقودة في الأصل و لكنها وردت في نسختي الف و ب.

الأوّل: أنّه لوكان موجوداً لكان إمّا واجباً، أو ممكناً و التالي بقسميه باطل، فكذا المقدّم و الملازمة ظاهرة، أمّا بيان بطلان الأوّل فلأنّه يلزم كون الممكن واجباً، و ذلك لأنّ الإمكان صفة للممكن[١]، فإذا كان واجباً كانت صفة الممكن واجبة الوجود، فالممكن أولىٰ بالوجود، لأنّه يتوقّف عليه وصفه الواجب و ما يتوقّف عليه الواجب أولىٰ أن يكونَ واجباً، و أيضاً فهو غير معقول، لأنّ الواجب لايكون مفتقراً إلىٰ غيره و الإمكان مفتقر إلى الممكن المغاير له، فكيف يكون واجباً.

و أمّا بيان بطلان الثاني، فلأنّه يلزم أن يكون لذلك الإمكان إمكان آخر و يتسلسل و هو محالٌ.

و أما قول الشارح دام ظلّه: «أو ممتنعاً فيكون ذلك الممكن ممتنعاً» ففيه[٢] نظرٌ، أمّا أوّلاً فلأنّه جعل كونه ممتنعاً من جملة الأقسام اللازمة لكونه ثبوتياً، لأنّ تقرير كلامه هكذا: لو كان ثبوتياً لكان إمّا واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً و ذلك محال، فإن فرض ثبوته يرفع امتناعه، أمّا ثانياً فلأنّه جعل امتناع الأمكان مقتضياً لامتناع الممكن و هو ممنوع[٣] [٣٧ ب]، فإنّ الأمور الموجودة المحقّقة يجوز وصفها بأوصاف يمتنع تحقّقها في الخارج و هو ظاهرٌ، فلأنّ الصفات السلبية يوصف بهاالواجب، فضلاً عن الممكن.

«الثاني: أنّ الشيء قبل حدوثه»، أي حال عدمه «ممكن»، أي موصوف بالإمكان و إلّا لكان ممتنعاً، فلم يوجد.

فلو كان الإمكان ثبوتياً كان المعدوم موصوفاً بالوصف الثبوتي و هو محال.

«الثالث: كيف يعقل حلول صفة الشيء في غيره»، أي غير ذلك الشيء و هذا إشارة إلىٰ قولهم: إنّ الإمكان المتحقّق في الأزل يكون قائِماً بالمادة مع كونه إمكاناً للحادث و صفة له، فقال: كيف يعقل حلول صفة الشيء، أي الإمكان الذي هو صفة الشيء الحادث في غيره، أي في المادّة المغايرة له.

---

١. الأصل: للمكن.

٢. الأصل: فيه، الف و ب: ففيه.

٣. الأصل: محال ممنوع، الف و ب: ممنوع.

«الرابع: أنّ الهيولىٰ ممكنة، فلها هيولىٰ» و معناه أنّكم أثبتّم للحوادث ـ باعتبار كونها ممكنة ـ هيولىٰ يكون محلاً و هذا المعنىٰ ـ أعني الإمكان ـ صادق علىٰ الهيولىٰ نفسها، لأنّها ممكنة، فيلزمكم أن يكون لها هيولىٰ يحلّ فيها إمكانها و يتسلسل.

قوله: «أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل» بالمنع من لزوم التسلسل على تقدير كون الإمكان ممكناً و ذلك لأنّ الأمكان أمر عقليّ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية[1] و وجوداً، حصل فيه ـ أي في العقل ـ إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع اعتباره.

ثمّ قال: وههنا نكتة ينبغي أن تحقّق و «هي أنّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل و يعتبر[2] وجوده و لاوجود غير كونه آلة للعقل[3] و لاينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقّله[4]، بل إنّما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، فيكون معقوله السّماء و لاينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء و لايحكم عليها بحكمٍ، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء و هو جوهرٌ، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها وحدها عرضاً موجوداً في محلٍّ هو عقله ممكن الوجود و هكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيته و لاينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهراً، أو عرضاً، أو واجباً، أو ممكناً، ثمّ إن نَظَرَ في وجوده و إمكانه، أو وجوبه، أو جوهريته، أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيءٍ، بل كان عرضاً في محلٍّ هو العقل و ممكناً في ذاته و وجوده غير ماهيته و إذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لايوصف بكونه موجوداً، أو غير موجودٍ، أو ممكناً، أو غير ممكنٍ، فإذا وصف بشيءٍ من ذلك لايكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون إمكاناً آخر».

و فيه نظر، فالمستدلّ ادّعى لزوم التسلسل لثبوت الإمكان الخارج، فلا يليق اعتراضه بمنع لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في العقل و انقطاع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار، فإنّ المستدلّ لم يدّع[5] ذلك و لايعرض له أصلاً و النكتة صحيحة لكنّها لاتقدح في شيءٍ من مقدّمات الدليل الدالّ علىٰ امتناع كون الإمكان ثبوتياً.

---

١. الأصل: ماهيته.
٢. ب: يعسر.
٣. الف و ب: للعقل، الأصل: العقل.
٤. ب و الأصل: لتعقّله، الف : لتعلّقه.
٥. الأصل: لم يدعى، الف و ب: لم يدع.

قوله: «و في هذا إلى آخره»، أي و في هذا الجواب اعتراف[٣٨ آ] بكون الإمكان أمراً عقلياً و اعتباراً ذهنياً لاتحقّق له في الخارج، هذا هو المطلوب و حينئذٍ لايفتقر إلىٰ محلٍّ ثابتٍ أزلاً و لايلزم قدم الهيولىٰ.

و عن الثاني، أي و أجاب المحقّق عن الدليل الثاني على امتناع كون الإمكان ثبوتياً: بأنّ الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى الوجود الخارجي و الشيء حال عدمه متصوّر، فيكون موصوفاً بالإمكان.

و فيه نظرٌ، فإنّه إذا كان صفة للمعدوم استحال أن يكون موجوداً في الخارج و هو المطلوب.

و عن الثالث: أنّ ذلك الغير محلّ الممكن و إذا حلّ فيه الموصوف كان حلول الإمكان الذي هو صفة فيه أولىٰ.

و فيه نظرٌ، فإنّا لانسلّم أنّه محل الممكن، فإنّ من جملة الممكنات المعدومة بعض المجرّدات كالنفوس الناطقة و الكيفيّات القائمة بها كالعلوم قبل حدوثها و المادّة لاتكون محلاًّ لها، فكيف تكون محلاًّ لإمكانها.

«و عن الرابع: أنّ إمكان الهيولىٰ بحسب ماهيتها و هو أمر عقليٌّ يعقل عند انتساب الماهية إلىٰ وجودها و الذي نثبته[1] هو الإستعدادي و هو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء و يحتاج إلىٰ محلٍّ، لأنّه عرض من أنواع الكيف».

قوله: «و اعلم أنّ الجوابين إلى آخره»، الجوابان الأوّلان عن الدليلين الأوّلين قد اشتملا[2] على الاعتراف بأنّ الإمكان أمرٌ عقليٌّ اعتباريٌّ و حينئذٍ لا يستدعي محلاًّ في الخارج و فيه إبطال الدليل الذى أجاب عن الاعتراض عليه و هو الاستدلال بثبوت الإمكان و أزليته علىٰ قدم المادّة و الجسم، فإنّ ذلك الدليل إنّما يتمّ علىٰ تقدير كون الإمكان ثبوتياً في الخارج.

و على تقدير تسليم كون الإمكان ذهنياً اعتبارياً يبطل ذلك الدليل و تحليل كلامه هذا.

و فيه نظرٌ، أي و في الاعتراف بأنّه أمر ذهني إبطال الدليل الثاني و هو المبنيُّ على المقدّمات الأربع التى إحديها كون الأمكان ثبوتياً في الخارج الذي أجاب المحقّق عن

---

١. الأصل: بينه، الف و ب: نثبته.

٢. الف وب: اشتملا، الأصل: اشتمل.

الاعتراض عليه و ذلك الاعتراض هو بالمعارضة في هذه المقدّمة و هي كون الإمكـان ثـبوتياً بإقامة الدليل علىٰ امتناع كونه كذلك.

قوله: «و جوابه عن الثالث ضعيفٌ»، أي و جواب المحقّق على الدليل الثالث ـ و هو كَوْنُ الإمكان صفة للمعدوم، إذ هو صادقٌ علىٰ الحادث قبل وجوده، فلايكون ثبوتياً ـ ضعيفٌ، لأنّ حلول الشيء في غيره لايتقتضي حلول صفات الشيء في ذلك الغير منفكّة عـنه، فـإنّ وجـود الصفة مع عدم الموصوف محالٌ، كما في السرعة القائِمة بالحركة القائِمة بالجسم، فإنّه لايعقل قيام السرعة بالجسم حال عدم الحركة عنه.

و فيه أيضاً ما قدّمناه من المنع من كون ذلك الشيء ـ أعني المادة ـ محلاً للموصوف ـ أعني الحادث ـ و جوابه عن الرابع ضعيف، لأنّ الدليل إنّما بيَّن فيه ثبوت الإمكان الراجع إلىٰ الماهية، أمّا الاستعداديّ فلا، فإنّ الخصم استدلّ علىٰ الإمكان بأنّه لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً وهذا إنّما يصدق إن لو كان المراد [٣٨ ب] بالإمكان هنا الإمكان الخـاصّ الراجـع إلىٰ الماهيّة و ذلك الإمكان ـ أعني الخاصّ ـ لايفتقر إلىٰ مادّة يحلّ فيها، لأنّه محلٌّ له سوى العقل وقد صرّح المحقّق رحمه اللّٰه بعدم احتياج الإمكان الراجع إلى الماهية إلى المادّة في *تلخيص المحصّل*.

أمّا الاستعدادي فلايلزم من انتفاءِ الوجوب و الامتناع ثبوته و نحن أيضاً من وراء المنع من إثبات الإمكان الاستعدادي في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

قوله: «فإن قالوا: كلُّ حادثٍ فلابدّ و أن يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نـفس النزاع»، أي فإن قال الحكماء في الاستدلال علىٰ ثبوت الإمكان: إنّ كـلَّ حـادث فـلابدّ و أن يكون مسبوقاً باستعداد موضوع و هيولى توجد فيه و حينئِذٍ يجب وجود موضوع قديم، إذ لو كان كلّ موضوع حادث لتسلسلت الحوادث إلىٰ غير النهاية و يلزم منه العدم أيضاً.

قلنا: لانسلّم أنّ كلَّ حادث يجبُ أن يكون مسبوقاً باستعداد موضوع، فإن ذلك هو نـفس النزاع.

[المسألة الرابعة: العالم لايجب كونه أبديّاً]

قال المصنف: «مسألة: العالم لايجب كونه أبدياً، لأنّ قبول الماهية للعدم[1] من لوازمها، فكيف يكون أبديّاً و شبهة الخصم ناشئِة من كيفية الأعدام، لأن عدم الشيء إمّا بمعدم، أو بضدٍّ، أو انتفاء شرطٍ و في الانتفاء مايتّجه أوّلاً و الضد يلزم الدور و المعدم[2] لايفعل النفي و لابدّ من الوجود وهو الضدّ و هذه شبهة باطلة بالواحد منّا و نلتزم[3] الضد و العلّة غير محوجة إلى المعلول».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء علىٰ إمكان عدم العالم»، أي بعد وجوده بجملته و أجزائِه و أبعاضه «بالنظر إلى ذاته إلّا من خالف من قدماء الأوائِل القائِلين بكونه واجباً لذاته و كلامهم قد بان بطلانه» بما تقدّم من بيان حدوث العالم و إمكانه، «ثمّ اختلفوا»، أي المتفقون على جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، «فذهب المسلمون إلّا الكرامية و الجاحظ إلىٰ أنّ العالم ليس واجباً بغيره أيضاً على الدوام» و قيّد بقوله "على الدوام" لأنّه واجب بغيره في زمان وجوده، لأنّه لو لا وجوبه بعلّته لما وجد ألبتة، «بل يمكن عدمه نظراً إلى الغير».

«وقالت الأوائِل و الكرامية يمتنع عدمه نظراً إلىٰ علّته»، أي علّة وجوده، أمّا الفلاسفة فظاهر ذلك من مذهبهم، لأنّ علّته، أي علة العالم التامّة واجبة من جميع الجهات دائمة مستمرّة أزلاً وأبداً، فلو صحّ عدمه لارتفع المعلول مع وجود علّته التامّة و أنّه محالٌ.

و أمّا الكرامية فلأنّ عدمه بعد وجوده لابدّ له من سبب مغاير لذاته، إذ لو عدم لذاته لما وجد و يستحيل وجود[4] سبب مقتضٍ للعدم، لما يأتي من حصر أسباب العدم و استحالة وقوع شيءٍ منها[5]، فعلىٰ هذا يكون استحالة عدم العالم بالنظر إلىٰ علّة ذلك العدم المستحيلة الوقوع، لا بالنظر إلىٰ علّة الوجود، فإنّهم يوافقونا علىٰ أنّه تعالىٰ مختار و علىٰ أنّ أثر المختار قديعدم مع بقائِه وحينئذٍ لاينبغي أن ينسب إليهم ما نُسِبَ إلى الأوائِل من امتناع عدمه نظراً إلىٰ علّته، إذ لا يُلازم بين الفاعل و أثره عند الكرامية و غيرهم من الأوائل المتكلّمين لصحّة عدم كلّ واحدٍ منها مع

---

١. الأصل: العدم.
٢. الأصل: المعدوم، الف وب: المعدم.
٣. الأصل: يلنزم، الف، نلتزم، ب: ملزم.
٤. الأصل: وجوده، الف وب: وجود.
٥. في الأصل تكرار هذه الجمله: «فعلى هذا يكون استحالة وقوع شيء منها».

بقاء الآخر و الشارح دام ظلّه قد نسب ذلك [٣٩ آ] إليهما و يمكن تأويل ذلك بأن نقول: "الهاء" في قوله: «نظراً إلىٰ علّته» راجع إلى العدم، فإنّ علّة العدم ممتنعة عند الفلاسفة و الكرامية.

أمّا الفلاسفة فلأنّ علّة العدم عندهم هي علّة الوجود و علّة الوجود واجبة الوجود لذاتها، فعدمها ممتنع لذاته و امتناع ذلك العدم، أعني عدم العلّة، موجب لامتناع عدم العالم.

و أمّا الكرامية فلَمّا بيّنّا من أنّ امتناع العدم على العالم عندهم لامتناع عدم ذلك العدم، ثمّ اختلف القائِلون بجواز عدمه، هل هو ـ أي جواز عدمه ـ معلومٌ عقلاً أو سمعاً، قال أبو علي الجبايي و الأشاعرة بالأوّل، أعني كونه معلوماً بالعقل و قال أبوهاشم بالثاني، أي بكونه معلوماً بالسمع، لأنّه ورد السمع بعدمه و ذلك في قوله[1] تعالىٰ:

﴿كلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾

و قوله[2] تعالىٰ:

﴿كُلّ شيءٍ هالكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾

علمنا جواز عدمه، ثمّ اختلفوا أيضاً ـ أعني القائلين بجواز عدم العالم[3] ـ في كيفية إعدامه، فقالت الأشاعرة أنّه يفنى، لأنّ اللّٰه تعالىٰ لايخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إلىٰ وجودها، فإنّ الأعراض عندهم غير باقية، بل يجدّدها اللّٰه تعالىٰ حالاً فحالاً، فعند تركه فخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إليها يعدم.

قال القاضي أبوبكر الباقلاني[4]: و تلك الأعراض هي الأكوان و قال ـ أعني القاضي أبوبكر ـ في موضع آخر: إنّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة و بمثله ـ أي و بمثل هذا القول ـ قال محمود الخيّاط و قيل: إنّ الجوهر يحتاج من كلّ جنسٍ من أجناس الأعراض إلىٰ نوع، فإذا لم يخلق اللّٰه تعالىٰ أيّ نوع كان انعدم الجوهر و هذا القول نسب إلى القاضي أبيبكر الباقلاني أيضاً و بمثله قال إمام الحرمين الجويني.

قال الكعبي: إن لم يخلق البقاء و هو عرض، انعدم الجوهر.

---

١. سورة الرحمن، الآية ٢٦.

٢. سورة القصص، الآية ٨٨.

٣. الأصل: بعدم جواز العالم.

٤. الأصل: البقلاني.

و قال أبو الهذيل العلّاف: كما أنّه قال له كن، فكان، كذلك يقول له: أفنِ فيفنىٰ.

و قال الجبائيان ـ أعني أباعلي و ابنه أباهاشم ـ إنّ اللّٰه تعالىٰ يخلق الفناء و هو عرض، فيفنى جميع الجواهر، إلّا أنّ أباهاشم جعل الفناء واحداً و أباه جعل لكلّ جوهرٍ فناءً علىٰحدته و ذلك الفناء سواء كان واحداً، أو متعدّداً يفنى لذاته، فهذه المذاهب المشهورة في هذه المسألة.

و استدلّ المصنّف على مطلوبه و هو جواز العدم على العالم بأنّ العالم محدث علىٰ ماتقدّم، فقد كانت ماهيّته متّصفة بالعدم، ثمّ اتّصفت بالوجود، لأنّ المحدث هو المسبوق بالعدم، فتكون ـأي ماهية العالم ـقابلة لهما ـ أي الوجود و العدم ـ و ذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة اللاحقة لها لذاتها، أو لما يلزم ذاتها، لأنّه لوكان عارضاً لها ـ أي غير لازم لذاتها و لا لما يلزم ذاتها ـ لكانت الماهيّة مفتقرة في قبوله إلىٰ قبول آخر و يتسلسل إلىٰ غير النهاية و إنّه محال و إنّه يلزم انقلاب الشيء من الإمكان إلى الوجوب و هو محالٌ أيضاً.

و إذا كان قبول العدم من لوازم تلك الماهيّة [٣٩ ب] استحال وجوب البقاء عليها، لأنّ مايكون واجب البقاء و الاستمرار استحال أن يكون قابلاً لطريان العدم.

و في هذا نظرٌ، فإنّ الحدوث يدلّ علىٰ أنّ الماهيّة قابلة للعدم المبتدأ و الوجود المبتدأ، ولايلزم من ذلك أن تكون قابلة للعدم المقيّد ببعديّة الوجود و المنافي لوجوب البقاء و الاستمرار إنّما هو الثاني، لا الأوّل.

قوله: «و اعلم أنّ هذا الدليل صحيحٌ يمكن الرد به علىٰ قدماء الأوائل» ـ أعني القائلين بكون العالم واجب الوجود مستحيل العدم لذاته ـ، «أمّا على القائلين بالوجوب مستنداً إلى الغير، فهو واجب به»، أي بذلك الغير و إلّا لما وجد، لأنّ الممكن مالم يجب لم يوجد، لاستحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح و إذا كان واجباً بالغير حالة الحدوث جاز أن يدوم ذلك الوجوب لدوام المؤثّر مع لزوم قبول العدم للذات، فإذن ليس طريق الردّ على هؤلاء القوم القائِلين باستحالة عدم العالم بالنظر إلى الغير هذا الدليل، بل الطريق أن يقال: المؤثّر قادر مختار و المختار لايلزم من دوام أثره، بل قد تزول آثاره مع بقائِه و العالم من حيث ماهيّته قابل للعدم، لما بيّن من كونه ممكناً و محدثاً، فيكون ـ أي العالم ـ قابلاً له ـ أي للعدم ـ باعتبار

ماهيته و فاعله و استحالة العدم عليه بالنظر إلى الغير إنّما يكون إذا كان ذلك المؤثّر موجباً، أو يستند في هذا المطلوب إلى السمع، فهو كافٍ في هذا الباب لعدم توقّف صدق الرسول(ص) عليه.

و في هذا الاستدلال نظر، أمّا أوّلاً فلمّا بيّنّا أنّ جواز العدم الذي هو من لوازم ماهيّة المحدث هو جواز العدم الأصيل، أمّا العدم الطاري على الوجود فلا نسلّم أنّه لازم للمحدث و أمّا ثانياً فلأنّه لايلزم من جواز عدمه بالنظر إلى ذاته و فاعله جواز عدمه مطلقاً لاحتمال امتناع سبب عدمه، فيمتنع عدمه لامتناع سببه، أي سبب عدمه، فيجب وجوده و إن كان بالنظر إلىٰ ذاتـه و فـاعله جائِزاً غير واجب البقاء، كما يقول الكرامية.

واحتجّ الأوائِل ـ أي القائِلون بأنّ عدم العالم جائِز بالنظر إلى ذاته ممتنع بالنظر إلى علّته ـ بأنّ المؤثّر موجب بالذات و هو واجب الوجود، فيدوم و يلزم من دوامـه دوام أثـره ضـرورة دوام المعلوم عند دوام علّته التامّـة و بأنّ كلّ قابلٍ للعدم له هيولىٰ، لأنّ إمكان عدمه سابق علىٰ عدمه وذلك الإمكان لأبدّ من محلّ، أي لابدّ من شيءٍ يحكم عليه بأنّه ممكن الاتّصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك الشيء، أعني القائِل للعدم، لأنّ مايمكن إتّصافه بالشيء لابدّ و أن يكون باقياً و متقرّراً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لايُقرَّر مع عدمه ألبتة، فإذن لأبدّ من شيءٍ آخر يقوم به إمكان عدمه و ذلك هو الهيولىٰ و حينئذٍ يلزم أنّ كلّما يصحُّ عليه العدم فله هيولىٰ، فلو صحّ العدم على الهيولىٰ لكان له هيولىٰ آخر و هكذا و يتسلسل إلىٰ غير النهاية و هـو مـحالٌ، فثبت أنّ الهيولىٰ لايصحّ عليها العدم، فقد بان فيما تقدّم امتناع انـفكاك الهـيولىٰ عـن الصـورة الجسمية المطلقة و المركّب منها هو الجسم، فإذن عدم الجسـم المـطلق المـلزوم لعـدم سـائِر جزئِياته[٤٠ آ] محالٌ و بأنّ عدم العالم بعد وجوده يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان، لأنّ هذه البعدية لاتكون إلّا زمانية، لأنّها بعدية لايجامع البعد بها القبل.

و معنى كون الشيء بعداً[١] آخر بالزمان[٢] وجود البعد في زمان و القبل في زمان آخر و زمان البعد متأخّر عن زمان القبل، فلابدّ من تحقيق الزمان و ذلك الزمان عارض بحركة، لأنّ الزمان

---

١. في النسخ الثلاث: "بعد" و لكنّها هي منصوبة بالكون و تلزم الإضافة، فإن قطعت عنها بُنيت علی الضمّ أو نصبت منونة، فيقال: بَعْدُ و بعداً و من بَعْدُ.

٢. عبارة "بالزمان" لم ترد في الأصل.

مقدار حركة الفلك و المقدار عارضٌ لِمَا هو مقدارٌ له و تلك الحركة قائِمة بالفلك المتحرّك لاستحالة قيام الحركة بذاتها، بل لابدّ من جسم يقوم به و هو المتحرّك و هو هُنا الفلك، فيلزم وجود الزمان و الحركة و الجسم حال عدم العالم، فيكون العالم موجوداً حال كونه معدوماً، هذا خلفٌ.

و احتجّت الكرامية بأنّ عدم العالم لايمكن استناده إلى ذاته و إلّا لكان ممتنعاً، إذ المراد بالممتنع ما يستحقّ العدم لذاته و هو محالٌ و إلّا لما وجد و لا إلى الغير، لأنّ ذلك الغير إمّا وجوديّ أو عدميٌّ و الأوّل ـ أعني الوجودي ـ إمّا أن يكون مختاراً، أو موجباً و كلّ واحدٍ من هذه الأقسام لايمكن استناد الإعدام إليه، أمّا العدميّ فلأنّه منحصرٌ في انتفاء الشرط و انتفاء العلّة، لأنّ عدم ما غايرهما[1] لايوجب عدمه، إذ لو كان عدم ما غايرهما موجباً لعدمه لكان وجوده موقوفاً على وجود ذلك المغاير، فكان ذلك المغاير للشرط و العلّة شرطاً أو علّة، هذا خلفٌ.

و لأنّ عدم ذلك المغاير إن لم يكن تحقّقه عند وجود العلّة و الشرط لم يكن موجباً لعدم العالم، إذ عدم العالم حينئذٍ مستند إلى عدم علّته أو عدم شرطه و إن أمكن تحقّقه عند وجودهما فلنفرض وقوعه، فيكون العالم موجوداً بالنظر إلىٰ وجود علّته و شرطه و معدوماً بالنظر إلىٰ حصول علّة عدمه، هذا خلفٌ.

و أمّا امتناع استناد عدمه إليهما ـ أي عدم العلّة و عدم الشرط ـ فلأنّ العلة و الشرط موجودان معه، فلو عدما لنقلنا الكلام إلىٰ سبب عدمهما، فإنْ كان لعدم الشرط، أو علّة لذلك الشرط، أو لتلك العلّة وجب وجودهما معاً، فلو عدما لنقلنا الكلام إلىٰ سبب عدمهما و يتسلسل و هو محالٌ.

و أيضاً شرط الجوهر هو العرض، لأنّ شرط الجوهر خارج عن ماهية الجوهر و الخارج عن ماهية الجوهر يكون عرضاً لا محالة لانحصار الموجود الممكن فيهما، و لايجوز كونه عدميّاً لاستحالة استناد الوجوديّ إلىٰ العدميّ، فيكون الجوهر محتاجاً إليه ـ أي إلى العرض ـ

١. الأصل: يغارها، الف و ب: غايرهما.

ضرورة احتياج المشروط إلى شرطه، لكنّ العرض محتاج إلى الجوهر، فيلزم الدور المحال.

و كأنّ تقدير الكلام: و شرط الجوهر ـ إن كان له شرط ـ فهو العرض، لاستحالة أن يثبت أنّ[1] شرط الجوهر العرض، ثمّ يبطل ذلك بلزوم الدور.

و أمّا الوجوديّ الموجب فمحال أيضاً، لأنّه ليس إلّا طريان الضدّ[2]، لكنّه محالٌ و إلّا لزم الدور، لأنّ حدوث الضدّ يتوقّف علىٰ انتفاء الأوّل ـ أعني الضدّ الآخر المنافي إذ لو وجد الطاري [٤٠ ب] مع بقاء الباقي[3] لزم اجتماع الضدّين و هو محالٌ، فلو علّل انتفاء الأوّل ـ أعني الباقي[4] ـ أي بحدوث الطاري، لتوقف حدوث الطاري علىٰ عدم الباقي[5] لكونه شرطاً[6] لحدوثه[7] و المشروط يتوقّف علىٰ شرطه و عدم الباقي[8] يتوقّف على حدوث الطاري، لكون حدوث الطاري علّه لذلك العدم و المعلول مفتقر إلى العلّة، فيتوقّف كلّ منهما علىٰ الآخر و هو معنى الدور.

و لأنّ التضاد حاصل من الجانبين، لأنّ المضادّة من الإضافات المتّفقة في الطرفين، فإذا كان أمرٌ ضدَّ الآخر كان ذلك الآخر ضدّاً[9] لذلك الآخر و حينئذٍ يكون الباقي[10] ضدّاً للحادث، كما أنّ الحادث ضدٌّ[11] له، فلايكون انتفاء أحدهما بصاحبه أولىٰ[12] من العكس، فإمّا أن ينتفيا[13] معاً بأن ينفي كلٌّ منهما صاحبه أو لاينفي أحدهما صاحبه و الأوّل ـ و هو انتفائهما معاً بهذا الوجه ـ محالٌ، لأنّ العلّة في نفي كلّ واحد منهما وجود الآخر و العلّة مقارنة للمعلول، فنفي[14] كلّ واحد منهما مقارن لوجود الآخر، فلو انتفيا معاً بهذا الوجه لوجدا معاً، فلم ينتفيا، هذا خلفٌ.

و أمّا الثاني و هو عدم نفي أحدهما صاحبه، فهو المطلوب.

لايُقال: لا نسلّم أنّ انتفاء أحدهما بالآخر ليس أولىٰ من العكس، بل انتفاء الباقي بالحادث

---

۱. كلمه «أنّ» منقودة في الأصل.

۲. ب: الضدان.

۳. الأصل: النافي: الف و ب: الباقى.

٤. الأصل: النافي، الف و ب: الباقى.

٥. الأصل: الناقي، الف و ب: الباقى:

٦. الاصل: شرط، الف و ب: شرطاً.

۷. الف: بحدوثه.

۸. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي.

۹. الأصل: ضد.

۱۰. الأصل: النافي.

۱۱. الأصل: ضداً، الف و ب: ضد.

۱۲. في الأصل زيادة "به" بعد كلمة "أولىٰ".

۱۳. الأصل: يبقيا، الف: ينتفيا، ب: يلتقيا.

١٤. الأصل: فيقى، الف: فبقي، ب: فنفي.

أولىٰ من عكسه ـ أعني انتفاء الحادث بالباقي ـ لأنّ الحادث متعلّق السبب و معطي الوجـود، فيكون أقوىٰ من الباقي المنقطع السبب و لأنّ عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو اجتماع النقيضين ـ أعني الوجود و العدم ـ، لأنّه حال حدوثه يكون موجوداً، فلو انتفي بالباقي في ذلك الزمان كان معدوماً فيه، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة و هو محالٌ و عـدم البـاقي الحادث ليس كذلك، فتثبت الأولوية و لأنّ الحادث جاز أن يكون أكثر أفراداً من الباقي، لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ الباقي متعلّق السبب أيضاً لإمكانه و علّة حاجة الأثر إلى المؤثّر إنّما هو الإمكان، فهما متساويان في متعلّق[1] السبب.

قال المحقق رحمه الله على هذا بعد تسليم كون علة الحاجة هـي الامكـان: أن الحـادث يحتاج إلى السبب لإعطائه الوجود و الباقى يحتاج اليه لتبقيته و حفظ وجوده السابق، فـيكون تعلّق الحادث بالسبب أقوىٰ.

و فيه نظر، فإنّه لايلزم من كون الحادث أقوىٰ تعلّقاً بالسبب من الباقي أن يكون أقوىٰ من الباقي، و أيضاً فالباقي له من السبب أصل الوجود و تبقيته و حفظه و الحادث ليس هو سوىٰ أصل الوجود، فيكون الباقي أقوىٰ، و عن الثاني و هو قوله: «إنّ عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو إجتماع وجوده و عدمه في زمان واحد» أن نـقول: إنّـما يـلزم ذلك لو قـلنا: إنّ الحادث يدخل في الوجود، فيعدمه الباقي و نحن لانقولُ بذلك، بل نقول: إنّ الباقي يمنع الحادثَ من الدخول في الوجود والطريان على الباقي و الشارح دام ظلّه أتىٰ بلفظ "ثمّ" فـي قوله: «لو قلنا إنّ الحادث يوجد، ثمّ يعدم» و هي في غير موضعها، لأنّ "ثمّ" موضوعة [٤١ آ] للتراخـي ولو وقع العدم في زمان التراخي عن زمان الحدوث، لم يلزم اجتماع الوجـود و العـدم، فـلهذا أبدلناها بالواو الموضوع للجمع[2].

و عن الثالث و هو قوله: «جاز أن يكون أكثر أفراداً» بأنّ ذلك مبنيٌّ علىٰ اجتماع الأمثال واجتماع الأمثال محال.

---

١. ب: تعلّق، الف و الاصل: متعلّق.

٢. الف: للمجموع، ب: لموضع الجمع.

واعلم أنّ هذه الأجوبة عن مستند المنع من عدم الأولوية و هو غير مسموع عند أهل النظر، فإنّهم يمنعون من الكلام [على][1] مستند المنع و ذلك لأنّ بطلان المستند لايستلزم بطلان المنع، فيبقىٰ[2] الدليل موقوفاً على الخلاص عن ذلك المنع و إن أبطل المستند فإنّ انتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم و لايجوز أن يعدم بالفاعل، لأنّ الإعدام إن كان وجوديّاً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، لأنّه لو كان كذلك لكان الوجود عين العدم، هذا خلفٌ، بل أقصىٰ ما في[3] الباب أن يكون ذلك الوجوديّ أمراً موجباً لعدم العالم، فيكون ذلك راجعاً إلى طريان الضدّ و قد أبطلناه.

و إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيستحيل استناده إلىٰ المؤثّر، لأنّه لافرق عند العقل بين أن يُقال: لم يفعل و بين أن يقال: فعل النفي، إذ لو ثبت بينهما فرق لامتاز أحدهما عن الآخر، فيقع التمايز في العدمات، فتكون ثبوتية، هذا خلفٌ، هذا أشهر شبه[4] الكرامية.

«و الجواب عن الأوّلين» ـ أي عن الدليلين الأوّلين من الأدلّة[5] التي استدلّ الحكماء بها علىٰ امتناع عدم العالم بالنظر إلىٰ علّته ـ أمّا عن الأوّل، فالمنع من كونه تعالىٰ موجباً و سنبيّن أنّه تعالىٰ قادر مختار و أمّا الثاني فما[6] تقدّم من كون الإمكان عدمياً و حينئذٍ لايلزم من افتقار إمكان عدم العالم إلىٰ محلٍّ يقوم به و هو الهيولىٰ و عن الثالث و هو *قوله*: «لوجاز العدم على العالم لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية» أنّ البعدية و القبلية من الصفات الاعتبارية ـ أي الذهنية المحضة[7] ـ لايجب وجود معروضهما في الخارج كالإمكان، فإنّه لايجب وجود معروضه ـ أعني الممكن ـ في الخارج و إلّا لكان كلّ معدوم ممتنعاً، فلم يوجد شيء من الحادث، هذا خلفٌ و كذا الامتناع لايجب وجود معروضه و هو الممتنع و إلّا لكان الممتنع غير ممتنع، هذا خلف و حينئذٍ لايلزم من كون عدم العالم بعد وجوده ثبوت زمانٍ تلحقه القبلية و البعدية لذاته

---

۱. كلمة "على" لم ترد في الاصل.
۲. الأصل: فبقى، الف و ب: فيبقىٰ.
۳. الاصل: باقى، الف و ب: ما فى.
٤. الف وب: شبهة.
٥. الأصل: أدلة، الف و ب: الأدلّة.
٦. الأصل: فيما، الف و ب: فما.
۷. ب: المختصّة.

ولوجود العالم و عدمه[1] الواقعين[2] فيه بسببه و لأنَّ القبلية و البعدية تلحقان[3] الزمان، فإنّ أمس متقدّم على اليوم بالضرورة، فلو افتقرنا إلىٰ زمان يثبت فيه البعد و القبل، لزم أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل و لأنّ العدم يوصف بهما ـ أي بالقبلية و البعدية ـ فإنّ عدم الحوادث الماضية قبل وجودها و عدمها الطاري بعد وجودها بعدية لايجامع القبل معها البعد[4] و كذا الباري تعالىٰ، فإنّه يوصف بأنّه قبل العالم مع استحالة كونه تعالىٰ زمانياً و لأنّ القبلية و البعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل ضرورة كون كلٍّ منهما بعد بعض الموجودات و قبل بعضها، فيلزم ثبوت قبلية و بعدية [٤١ ب] لهما، ثمّ الكلام في تلك القبلية و البعدية اللاحقتين[5] لهما كالكلام فيهما[6] إلى غير النهاية.

وقول الشارح دام ظلّه: «لاتفتقر إلى قبلية و بعدية إلىٰ آخر» فيه نظر، لأنّه لايلزم من لزوم القبلية و البعدية لهما إفتقارهما إليهما، فلهذا حذفنا هذه اللفظة و قلنا: يلزم ثبوت قبلية و بعدية.

قوله: «و أجاب بعض المحققين عن الأوّل»، أى عن قوله: أن القبلية و البعدية تلحقان الزمان، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل، فإنَّ القبلية و البعدية تلحقان أجزاء الزمان لذاتها القبلية، أى يكون جزء منه متقدّماً على جزء آخر لذاتهما لا بزمان مغاير لهما، فلايلزم حينئذٍ أن يكون للزمان زمانٌ آخر و يتسلسل.

و اعلم أنّ هذا ليس أول السؤالات و إنما هو ثانيها و أولها هو أنَّ القبلية و البعدية من الإعتبارات العقلية، فلا يجب وجود معروضهما كالإمكان و الإمتناع و عن الثانى و هو:

قوله: «إنَّ العدم يوصف بهما»، أي بالقبلية والبعدية، «فإنّا نلتزم صحّة إتصاف العدم بهما، لكن وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضيهما في الخارج» و عبارةُ المحقق رحمه اللّٰه هذه: «أنَّ العدم المقيّد لشيءٍ: مّايكون معقولا بسبب ذلك الشيء و يصحّ لحوق الإعتبارات العقلية به من حيث هو معقول» و قال قبل هذه: «القبلية و البعدية اللاحقتان بالزمان إضافيتان لاتوجدان

١. الأصل: عدم، الف وب: عدمه.
٢. ب: الداعين.
٣. الأصل و ب: يلحقان.
٤. كملة "بعد" محذوفة في نسختي الف وب.
٥. في النسخ الثلاث: اللاحقين.
٦. الأصل: فيها.

إلّا في المعقول، لأنَّ الجزئين من الزمان اللّذين يلحقهما القبلية و البعدية لايوجدان معا، فكيف توجد الأضافة اللاحقة لهما، لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزّمان مع ذلك الشيء و هذا حق، فإنَّ المراد من ثبوتهما في العقل لشيء الحكم المطابق على الشيء المغاير للزمان بهما ـ أي بالقبلية و البعدية الزمانيتين ـ و ذلك يوجب ثبوت زمان في الخارج تلحقه القبلية و البعدية لذاته ـ أي من غير إحتياج إلى أمر مغاير له ـ و تلحقان الشيء المغاير للزمان الواقع فيه بسبب لحوقهما للزمان و المراد بمعروضهما الزمان لا الأمور الواقعة فيه، لأنّ الزمان هو المعروض لهما بالحقيقة و بالذات، أي من غير واسطة.

و عبارة الشارح دام ظلّه يفهم منها أنَّ المحقق رحمه اللّه يذهب إلى أنَّ وجود القبلية والبعدية المطلقتين ـ أعني اللّتين أعم من الزمانيتين و غيرهما في الذهن ـ يدل على وجود معروضهما ـ أعني الموصوف بالقبلية و البعدية ـ سواء كان زمانا أو واقعاً فيه في الخارج و قد ظهر من عبارته خلاف ذلك، فلهذا أتينا بعبارته، و هذه العبارة ذكرها في شرحه *للإشارت*.

«و عن الثالث» ـ أي و أجاب المحقّق رحمه اللّه عن السؤال الثالث و هو أنّ القبلية و البعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل، «أنَّ العقل إذا إعتبر لهما» ـ أي للقبلية و البعدية ـ «قبلية وبعدية حصلتا لهما، لكن ينقطع التسلسل بإيقاع الإعتبار» و عبارة المحقّق هنا هذه: إمّا نفس القبلية، فليس هو من الموجودات المختصة بزمانٍ دون زمان، لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقّله في جميع الأزمنة و إن [٤٢ آ] أخذت من حيث تقع في زمان معيّن كان حكمه حكم ساير موجودات في لحوق قبلية أخرىٰ يعتبرها الذهن به ولايتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الإعتبار.

و قال الشارح دام ظله: «و الأوّل ضعيفٌ، لأنّه إذا عقل في بعض الموجودات» ـ أي أجزاء الزمان ـ «حصول السبق و التأخر من غير زمان»، ـ أي مغاير للمتقدم و المتأخر ـ «فلم لايعقل في العدم[1] و الوجود» ـ أي في عدم العالم و وجوده ـ «و كيف يَصِحُّ أن يقال لهما: إنّ القبلية والبعدية تلحقان أجزاء[2] الزمان لذاته و أجزاء الزمان متساوية، بل هي أمور فرضية لاوجود لها إلّا بالفرض و اتّصاف بعضها» ـ أي بعض الأجزاء ـ، «بالتقدّم دون بعض يقتضي وجودها فعلاً،

---

١. الواو في الأصل محذوفة.
٢. الأصل: آخر.

فيلزم تتالي الآنات»، لأنّ ما هو متقدّم بذاته على آخر يجب أن يكون منفصلاً عن ذلك الآخر بماهيته، فيكون الزمان غير متّصل، بل مركّبٌ من آنات متتالية و هو عندهم محالٌ و هذا من جملة اعتراضات فخرالدين الرازي.

قوله: «و الثاني ضعيفٌ».

و هو إشارة إلىٰ جوابه بالتزام كون العدم موصوفاً بالقبلية و دعواه أنّ وجودهما في الذهن يدلّ علىٰ وجود معروضهما في الخارج، و ذلك لأنّ المقتضي لثبوت المعروض في الخارج إمّا ثبوتهما في الذهن لمجرّده و هو محال بالإمكان و الامتناع، فإنّهما ثابتان في الذهن مع عدم اقتضائهما ثبوت معروضها في الخارج، و أمّا كون الذهن يلحقهما بالعين و هو باطل، لأنّ الذهن يلحقهما بالعدميّات.

و في هذا نظر، فإنّ المقتضي لثبوت المعروض في الخارج على تقديره إنّما هو علّة وجوده التامّة، لاثبوتهما في الذهن و لا إلحاق الذهن إيّاهما بالعين و لو كان المقتضي لوجود معروضهما ثبوتهما في الذهن لم ينتقض بالإمكان و الامتناع، لاحتمال كون ماهية القبلية و البعدية من حيث ذاتهما مقتضيتين لوجود معروضهما في الخارج بشرط حصولهما في الذهن، فلاينقض ذلك بالإمكان و الامتناع لاختلاف هذه الاعتبارات، فلايلزم من[1] كون بعضها علّة لأمركون غير ذلك البعض علّة لذلك الأمر.

أمّا إلحاق الذهن إيّاهما بالعدميّات فلايدلّ على عدم معروضهما في الخارج، إذ المراد بمعروضهما معروضهما بالذات ـ أعني الزمان الذي يعرضان له بغير واسطة ـ إلّا الأمور الواقعة في الزمان، فإنّ هذه الأمور معروضات لهما[2] بالعرض، إذ المراد القبلية و البعدية الزمانيتان[3] لامطلق القبلية و البعدية، و حينئذٍ إذا ألحق[4] الذهن القبلية و البعدية بالعدميات[5]، فلأبدّ من زمانٍ يحصل فيه تلك العدميّات حتّى يصدق عليهما القبلية و البعدية المذكورتان، فالحاصل أنّ الكلام

---

١. في الأصل: من ذلك.
٢. الأصل: لها.
٣. الاصل: الزمانيان.
٤. الأصل: لحق.
٥. الأصل: العرضيات.

هو في القبلية و البعدية الزمانيتين[١] و إنّ معروضهما بالحقيقة و الذات إنّما هـو أجـزاء الزمـان وصدقها [٤٢ ب] علىٰ غير أجزاء الزمان باعتبار وقوع ذلك العين فيها، أي في أجزاء الزمان.

و الحقّ أنّ كون القبلية و البعدية من العدميات لايدلّ علىٰ كون معروضهما عدمياً، إذا لايلزم من كون العارض عدميّاً كون معروضه عدميّاً، فإنّ الوجوب أمرٌ عدميٌّ مع وجوب كون معروضه موجوداً في الخارج و كذا الفاعلية، بل الوجه أن نقول: لم قلتم أنّ القبلية و البعدية تستدعيان زماناً محقّقاً و لم لايكفي فيهما الزمان المقدّر، فإذا قلنا: الأوّل متقدّم على الثاني تقدّماً زمـانياً يكون معناه: أنّا [إذا][٢] فرضنا زماناً ممتدّاً يشتمل علىٰ وجود الأوّل و الثاني كان وقوع الأوّل في جزءٍ منه متقدّماً على الجزء الذي وقع فيه الثاني[٣].

قوله: «و الثالث تسليم[٤] كونهما عقليين لايدلّان علىٰ وجود معروضيهما فـي الخـارج، إذ المعروض هنا القبليّات و البعديّات الذهنيّـة».

و فيه نظرٌ، فإنّا بيّنّا أنّ المراد بالمعروض إنّما هو المـعروض بـالذات و هـو الزمـان، لأنّ الموصوف بالقبل و البعد من الأمور الواقعة فيه و عروض القبليّة و البعديّـة للقبليّات و البعديّات الذهنية إنّما يكون إذا فرض و قوعهما[٥] في زمان معيّن، فيصير حكمهما حكم غيرهما من الأمور الواقعة في الزمان و يحلق العقل بها قبلية أجزاء الزمان، كما يلحقها بغيرها من الأمـور العـينية الواقعة فيه، فهي إذاً معروضة للقبلية و البعدية بالعرض، لا بالذات، و الكلام إنّما هو في المعروض بالذات، لا بالعرض.

قوله: «و عن الرابع» ـ أي و الجواب عن الرابع و المراد حجّة الكرامية عـلىٰ امـتناع عـدم العالم ـ «أنّها شبهة باطلة بالواحد منّا» و هذا الجواب بالنقض الإجمالي.

و تقريره أن يقال: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم أن لايعدم واحدٌ منّا و هذا عندهم محالٌ، فإنّ المنقول عنهم، بل أكثرالمتكلّمين، أنّ الواحد منّا يعدم بموته و إنّ اللّٰه تعالىٰ يُعيده يوم القيامة،

---

١. الأصل: الزمانين.
٢. كلمة إذا مفقودة في الأصل.
٣. في نسختي الف و ب: ا و ب، بدل عن الأول و الثاني.
٤. في نسختي الف و ب: ب.
٥. الأصل: و قوعها.

فلهذا انقض الشيخ رحمه اللّٰه تعالىٰ دليلهم بذلك و أجاب الشيخ أبو إسحاق بوجه آخر و هو نقض إحدى مقدّمات الدليل المذكور ـ و هو أن يقال: لم لايعدم بطريان الضدّ و الدور الذي ادّعيتم لزومه ـ غير لازم، لأنّ انتفاء الأوّل، أعني الضدّ الباقي، بحدوث الثاني ـ أعني الحادث ـ و ليس حدوث الثاني ـ أعني الحادث ـ محتاجاً إلىٰ عدم الأوّل و إن كان لاينفكّ عنه، فإنّ العلّة لاتنفكّ عن المعلول و هي غير محتاجة إليه و هنا كذلك، فإنّ حدوث الطاري كان علة لزوال الباقي لم يكن محتاجاً إلى ذلك الزوال، لأنّه معلول له و العلّة لاتحتاج إلى معلولها و إلىٰ هذا أشار المصنّف رحمه اللّه تعالى بقوله: "و العلّة غير محوجة إلى المعلول."

و زدنا[1] لفظة "عدم" قبل الأوّل ليصحّ الكلام، لأنّه لايلزم من عدم احتياجه إلى الأوّل عدم احتياجه إلى عدمه و الدور إنّما يلزم من هذا و أيضاً فقوله: "و إن كان لاينفكّ عنه" لايكون صحيحاً حينئذٍ، لاستحالة [٤٣ آ] اجتماع الحادث و الأوّل، أعني الباقي، فلابدّ من لفظة "عدم" و لعلّها سقطت من الناسخين.

قوله: «و حصول الرجحان من غير مرجّح ليس بلازم، لجواز كون الحادث أقوىٰ» من الباقي في الجملة و «إن كنّا لانعرف وجه قوّته» و هذا جوابٌ عن قوله: «إنّ المضادة من الجانبين، فلو عدم أحد الضدّين بصاحبه لزم الترجيح من غير مرجّح».

قوله: «و أيضاً فإنّ سبب الباقي حافظ للوجود الحاصل و سبب الحادث معط[2] للوجود والمعطي[3] أقوىٰ من الحافظ، فيترجّح الحادث» لقوّة سببه و زدنا لفظة "سبب" ليصحّ الكلام، لأنّ الباقي ليس بحافظ للوجود، بل الحافظ لوجوده[4] هو سببه و كذا الحادث ليس معطياً[5] للوجود، بل سببه هو المعطي[6].

«سلّمنا» ـ أي سلّمنا لايعدم بطريان الضدّ ـ و «لكن لم لايعدم بالفاعل و ما ذكروه» ـ أي من عدم الفرق بين قولنا: لم يفعل و بين قولنا: فعل النفي، إذ لو تميّز أحدهما عن الآخر لزم

---

١. الأصل: و ردّ بالفظة، الف: فزدنا، ب: وردنا.
٢. الأصل: مغط.
٣. الأصل: المغطى.
٤. الأصل: وجوده.
٥. الأصل: مغطياً.
٦. الأصل: المغطى.

التمايز في العدمات، فتكون ثبوتية[1] ـ «غير لازم[2]؛ لأنّ قولنا: "لم يفعل" حكمٌ بالاستمرار على ما كان و بعدهم صدور شيءٍ عن الفاعل و قولنا: "فعل العدم" حكم بتجدّد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله. فالتمايز واقع بين هذين[3] بالضرورة و لااستبعاد في التمايز بين[4] العدمين بانتسابهما إلى أمرين وجوديين» بأن يكون أحد ذينك العدمين منسوباً إلىٰ أمر وجوديّ و العدم الآخر منسوباً إلىٰ أمر وجوديّ غير الأوّل كالعمى و الصمم. «أو بانتساب أحدهما» إلىٰ أحد العدمين إلىٰ أمرٍ وجوديّ «دون الآخر» كعدم زيد مثلاً و العدم المطلق و حذفنا لفظ[5] "العدميّات" الموضوع للجمع و أتينا بلفظ[6] "العدمين" الموضوع للتثنية ليجري الكلام علىٰ قانون العربية حيث ثني الضمير في قوله: "بانتسابهما" و في قوله: "بانتساب أحدهما".

قوله: «و أيضاً فما ذكروه» ـ أي من الدليل على امتناع استناد الإعدام إلى الفاعل ـ «يقتضي أن لايتجدّد عدم أصلاً» و هذا نقض إجمالي.

و تقريره أن يقال: لوصحّ ما ذكرتموه من الدليل لزم أن لايتجدّد عدم أصلاً و التالي باطلٌ بالضرورة، فكذا المقدّم. بيان الملازمة أنّ المتجدّد إن كان وجوديّاً لم يكن عدماً و إنْ كان عدماً فهو محالٌ، لأنّه لافرق بين قولنا: "لم يتجدّد شيء" و بين قولنا: "تجدّد العدم".

قوله: «قال بعض المحقّقين: إنّه ليس هو بحلّ شكٍّ،[7] بل هو زيادة شكٍّ و تأكيد لقول من يقول: الإعدام غير ممكن إلّا بطريان الضدّ أو انتفاء الشرط و هو مذهب أكثر المتكلمين.»

قوله: «و فيه نظرٌ، لأنّ الجواب بالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة، فيكون باطلاً.»

و أقول: لاشكّ أنّ هذا ليس بحلٍّ للشبهة، فإنّ حلّ الشبهة إنّما تكون بإظهار مواضع الغلط ومواضع الخطاء و أسبابه، إمّا في المادّة أو الصورة و إظهار فسادها على سبيل الإجمال ليس

---

١. الأصل: ثبوته.

٢. "غير لازم" خبرٌ لما ذكروه.

٣. الأصل: هاذين.

٤. الأصل: فى.

٥. الأصل: لفظة.

٦. الأصل: لفظة.

٧. الأصل: بمحال، الف و ب: محل شك و الصحيح هو: بحلِّ شكٍ.

[٤٣ ب] حلاً لها و الذي ذكره ليس بمعارضة، بل هو نقض إجمالي، فإنّ المعارضة عبارة عن إقامة دليلٍ يدلّ على بعض المدّعى و هذا ليس كذلك، فإنّه إنّما يقدح في الدليل، لا في المدلول المدّعى و المغالطات تورد التشكيك و كلّما كانت أعمّ كان الشكُّ الحاصل بها أزيد و هٰهنا لمّا تبيّن[١] ورود هذه الشبهة من امتناع تجدّد عدم أصلاً ازداد الشكُّ بها، فلهذا قال رحمه اللّه: إنّه ليس بحلٍّ، بل هو زيادة شكٍّ.

و قول المحقّق أنّه تأكيد لقول من يقول[٢]: الإعدام غير ممكن إلّا بطريان الضدّ و هو مذهب أكثر المتكلّمين، فيه نظرٌ، فإنّ المجيب بالنقضّ المذكور بين استلزام الحجّة المذكورة لامتناع تجدّد شيءٍ من الإعدام مطلقاً، سواء كان بالفاعل، أو بطريان الضدّ، أو بانتفاء الشرط، فإنّ هٰؤلاء يذهبون إلىٰ جواز تجدّد العدم بطريان الضدّ، أو بانتفاء الشرط، فالنقض يبيّن أنّ الحجّة المذكورة مستلزمة لامتناع ذلك، فهي دالّة علىٰ نقيض ما ذهب إليه هٰؤلاء، فكيف يكون تأكيداً لقولهم ويمكن أن يقال: إنّ قولهم هذا يشتمل على قولين:

أحدهما: امتناع تجدّد العدم بغير[٣] طريان الضدّ و انتفاء الشرط.

و الثاني: جواز تجدّد العدم بهما.

و الحجّة المذكورة مؤكّدة لقولهم الأوّل، أعني امتناع تجدّد العدم بغير طريان الضدّ و انتفاء الشرط و إن كانت معارضة للقول الثاني و حينئذٍ يصدق في الجملة أنَّ ذلك تأكيد[٤] لقولهم.

قوله: «سلّمنا» ـ أي سلّمنا أنّه لايعدم بالفاعل ـ «لكن يجوز أن يعدم بانتفاء الشرط، والدور» ـ الذي ادّعيتم لزومه لهذا الاحتمال باعتبار كون الشرط لايكون إلّا عرضاً و العرض محتاج إلى الجوهر ـ «غير لازم»، لأنّ دعوى أنّ الشرط الذي للجوهر لايكون إلّا عرضاً خالية من الحجّة لجواز كون الشرط لاجوهراً و لاعرضاً، بل أمراً[٥] عدمياً، فإنّ الأمور العدمية تجوز أن تكون شرائطاً للأمور الوجودية، أو نقول: الجوهر مشروط بعرض كلّيٍ لاينفي شيئاً من أفراده

---

١. الف و ب: بيّن.
٢. الأصل: قول.
٣. "بغير" لم تورد في الأصل.
٤. الأصل: تأكيداً.
٥. الأصل: أمر.

أكثر من زمان واحدٍ، فإذا لم يفعل اللّٰه شيئاً من تلك الأفراد انتفي ذلك العرض الكلّي الذي هو الشرط فانتفي الجوهر، أو يكون الجوهر و العرض متلازمين و إن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كالمتضايفين، فإنّهما متلازمان من غير احتياج أحدهما إلى الآخر و إذا لم يوجد اللّٰه تعالىٰ أحد ذينك المتلازمين و هو العرض انتفي الآخر و هو الجوهر.

و قوله: «قال بعض المحقّقين: هٰؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الأعراض، فلايردّ عليهم ما ذكرتموه» من كون الجوهر مشروطاً بعرض لايبقى، فإذا لم يفعله اللّٰه تعالىٰ انتفي الجوهر.

و التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما إلى الآخر محالٌ و التمثيل بالمتضايفين غير صحيح، لأنّ كلّ واحدة منهما، أي المتضايفين، محتاجة إلىٰ ذات الأخرىٰ، أي المضاف الآخر، أعني معروض الإضافة الأخرىٰ كالأبوّة مثلاً، فإنّها محتاجة إلىٰ ذات الإبن و البنوّة، فإنّها محتاجة إلى ذات الأب، ثمّ أجاب عن الدور ـ أي المدعى لزومه من كون الجوهر مشروطاً بالعرض ـ بأنّه إنّما يلزم [٤٤ آ] إن لو كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما هو[١] محتاج فيه إليه و هٰهنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلىٰ عرض ما لابعينه لا إلى عرض معيّن و العرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه، فلايلزم الدور.

قوله: «أقول: قول الكرامية ببقاء الأعراض ليس بمخرج للجواب عن الصحّة لجواز بطلان قولهم، بل الأولىٰ أن يقال: هذه المسألة تتوقّف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت ـ أي استحالة البقاء على الأعراض ـ صحّ الجواب» لجواز اشتراط الجوهر بعرض لاتبقى أفراده، فإذا لم يفعلها اللّٰه تعالىٰ انتفي ذلك العرض الذي هو الشرط، فانتفىٰ الجوهر و إلّا فلا، أي و إن لم تثبت استحالة البقاء على الأعراض لم يصحّ الجواب.

قوله: «و الجواب عن الإضافتين[٢] ضعيفٌ، لأنّ حاجة الإضافة إلىٰ معروض الأخرىٰ[٣] لاتقتضي حاجتها إليها مع التلازم»، معناه أنّ التلازم بين الإضافتين[٤] كالأبوّة و البنوّة مثلاً متحقق مع عدم احتياج إحدايهما[٥] إلى الأخرىٰ، فقد تحقّق التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما

---

١. ضمير "هو" مفقود في الأصل.

٢. الأصل و الف: الإضافين، ب: الإضافتين.

٣. الاصل: الآخر، الف: الأخرىٰ.

٤. الأصل و الف: الاضافين، ب: الإضافيين.

٥. الأصل و ب: أحدهما، الف: إحديهما.

إلى الآخر و هو المدّعى، فلم لايجوز كون الجوهر و العرض كذلك و كون كلّ واحدٍ منهما محتاجة إلى معروض الأخرىٰ[1] لايقدح في ذلك، إذ لايلزم من احتياجها إلىٰ معروض الأخرىٰ احتياجها إلى نفس الأخرىٰ، فإنّ الاحتياج إلى المعروضات لايستلزم الاحتياج إلى العوارض.

قوله: «و جوابه عن دفع الدور» ـ أي المدّعى لزومه من اشتراط الجوهر بالعرض ـ جيدٌ.

و اعلم أنّ ما ذكره المحقّق إنّما أورده على كلام فخرالدين و نحن نورد صورة كلامهما[2] هٰهنا، أمّا فخرالدين فقال في أثناء منعه لمقدّمات دليل الكرامية ماهذه صورته:

"لم لايجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط و بيانه أنّ العرض لايبقىٰ و الجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فإذا لم يفعل الله تعالىٰ العرض انتفي الجوهر".

قوله: إنّه يلزم الدور، قلنا: لِمَ لايجوز أن يقال: الجوهر و العرض متلازمان و إن لم يكن بأحدهما حاجة إلى الآخر، كما في المتضايفين و معلولي العلّة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر.

قال المحقق رحمه اللّٰه تعالىٰ على هذا ما [هذه][3] صورته و بيان المصنف كون العرض شرطاً في الأعدام بأنّ العرض لايبقى و الجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فينعدم بانعدامه ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنّ الكرامية لايقولون بذلك كالمعتزلة و *قال* أيضاً: «و جواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا، فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم و التلازم و إن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين[4] الآخر محالٌ، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتّفاقية و هي لاتقتضي امتناع الانفكاك و إيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنّ إضافة كل منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر، لا إلى إضافته»، انتهى كلامه.

و قد ظهر أنّ بين ما نقله الشارح دام ظلّه و بين عبارته التي أوردناها و هي عبارته في

---

١. أي معروض الإضافة الأخرىٰ، في الأصل: الآخر، في الف: معروضه الأخرىٰ، في ب: المعروض الأخرىٰ.

٢. الأصل: كلامها، الف و ب: كلامهما.

٣. كلمة "هذه" مفقودة في الأصل.

٤. الأصل و الف: غير، ب: عين.

تلخيص المحصل تفاوتاً و كلامه وارد على كلام فخرالدين كماتراه و أمّا قوله: إنّ ذلك ليس يفيد منع هؤلاء الخصوم فهو حقّ، لأنّه عارض حجّتهم على إحدىٰ مقدّمات دليلهم و هي استحالة استناد عدم العالم إلىٰ عدم شرطه بالحجّة التي ذكرها و هي مؤلّفة من مقدّمتين:

إحديهما: كون الأعراض غير باقية و هي غير بيّنة بنفسها و لامسلّمة عند الخصم و لم يأت عليها برهان، فلاجرم لم يكن ذلك مفيداً معهم و لاٰ قادحاً في حجّتهم.

و قوله الشارح دام ظلّه نقلاً عن المحقّق: «و التلازم من احتياج أحدهما إلى الآخر محالٌ» حذف منه قوله: "أو ما يتعلّق بالآخر". فورد عليه اعتراضه المذكور بالنقض بالإضافتين لوجود التلازم فيهما من غير احتياج إحديهما إلى الأخرى[1] و إذا ضمّ إلىٰ كلام المحقّق هذا القدر المحذوف اندفع الاعتراض، لأنّ إحدىٰ الإضافتين إذا احتاجت إلىٰ معروض الأخرىٰ، فقد احتاجت إلى مايتعلّق بالأخرىٰ، فلم يتحقّق النقض. والمحقّق لميدع أنّ كلاًّ من الإضافتين محتاجة إلى الأخرىٰ، بل ذكر أنّ احتياج كلٍّ من المتلازمين إلى الآخر محال علىٰ مايشهد به كلامه.

و في كلٍّ من كلام الشارح دام ظلّه و المحقّق رحمه الله هنا نظرٌ، فإنّ قول الشارح دام ظلّه: «إنّ هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت صحّ الجواب و إلّا فلاٰ» ممنوع:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لايكفي استحالة البقاء على الأعراض في صحّة الجواب المذكور، بل يحتاج مع ذلك إلى امتناع انفكاك الأجسام منها، إذ على تقدير جواز انفكاكها عن الأعراض لايلزم من عدم إيجاد اللّه تعالىٰ للأعراض عدم الأجسام.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لايحتاج إلى استحالة البقاء، بل يكفي جواز العدم و هو أعمّ من كون البقاء محالاً، أو ممكناً.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لايحتاج إلى استحالة البقاء على كلّ الأعراض، بل إن احتاج فإنّما يحتاج إلىٰ استحالة البقاء على الأعراض اللازمة للأجسام، أمّا غيرها فلاٰ و أيضاً و الخلاف المشهور

---

١. في النسخ الثلاث: أحدهما إلىٰ الآخر.

إنّما هو في بقاء الأعراض القارّة حسّاً كالسواد و البياض، أمّا غيرها كالحركات و الأصوات فهي غير باقية وفاقاً و حينئذٍ يتمّ الجواب بأن يقول: لم لايجوز اشتراط الأجسام بهذه الأعراض المقتضية، فإذا لم يوجدها اللّٰه تعالىٰ عدمت الجواهر.

و قول المحقّق و بيان المصنّف كون العرض شرطاً في الأعدام فيه نظرٌ، فإنّه كان ينبغي أن يقول شرطاً في البقاء ـ أعني بقاء الجوهر ـ حتى يكون عدمه ملزوماً لعدم الجوهر.

قول: «و التلازم و إن كان باحتياج كلّ من المتلازمين إلى غير الآخر محال» فيه نظر أيضاً، فإنّه كان ينبغي أن يقيّد بقوله ذلك فيما هو محتاج إليه، كما ذكره في دفع الدور، فإنّ التلازم بين المادّة و الصورة ثابت على قول مثبتيها و كلّ منهما محتاجة إلى الأخرىٰ، لكن في غيرما هي محتاجة إليها فيه.

و قوله في دفع الدور المذكور: «إنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه و هٰهنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لابعينه لا إلى عرض معيّن و العرض المعيّن يحتاج إلى جسم بعينه»، فيه نظر، فإنّه لايلزم من احتياج العرض المعيّن إلى الجسم المعيّن عدم احتياج [٤٥ آ] العرض إلى الغير المعيّن إلى ذلك الجسم و الدور إنّما ينبغي ذلك.

و الحقّ أنّ العرض الغير المعيّن الذي فرض احتياج الجسم إليه يجب كونه محتاجاً إلى ذلك الجسم، لأنّ أفراده التي لاتكون موجودة في الخارج إلّا فيها لابدّ و أن تكون قائمة بالجسم محتاجة إليه، فهو إن كان كلّياً إلّا أنّه مقيّد بالقيام بذلك الجسم، فيكون محتاجاً إليه.

[المقصد الرابع: في الموجودات]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في أنّ الوجود نفس الماهية]

قال المصنّف: «القول في الموجودات، وجود الشيء نفس ذاته و إلاّ لزم التسلسل، أو وجب قيام الموجود بالمعدوم و كلاهما محالٌ».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الناس في ذلك» ـ أي في زيادة الوجود على الماهية ـ، «فذهب البصريّون من المعتزلة» كأبي‌علي و القاضي عبدالجبّار ابن أحمد «و المثبتون من الأشاعرة» كالقاضي أبي‌بكر و إمام الحرمين «إلى أنّ وجود الممكنات زائِد عليها مشترك بينها وقال أبو الحسين البصري و أبو الحسن الأشعري و جماعة من المتكلّمين: إنّ وجود كلّ شيءٍ نفس حقيقته و قد اختار المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ هذا المذهب»، أعني الأخير. «و قالت الأوائِل» من الحكماء «إن الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات» و يعني[1] بالمقول بالتشكيك أن تكون نسبته إلى الأفراد التي يقال عليها مختلفة بالشدّة، أو الأولويّة، أو الأقدميّة وأضدادها و يسمّى اللفظ الدالّ على مثل هذا المعنى مشكّكاً، لأنّ بين الأفراد التي يقال هذا المعنى عليها اتّحاداً من وجه و هو كون كلّ منها يقال عليه ذلك المعنى و اختلافاً من وجه آخر،

---

١. الأصل: أعني.

و هو الحاصل بالاعتبارات المذكورة ـ أعني الشدّة و الضعف و الأولويّة و الأقوميّة و ضدّيهما ـ. فالسامع لذلك اللفظ إن لاحظ وجه الاتّحاد و غفل عن وجه الإختلاف اعتقد كونه[١] متواطئاً و إن لاحظ وجه الاختلاف اعتقد كونه مشتركاً، إذ المراد باللفظ المشترك ما وضع لمعاني مختلفة، فيشكّك حينئذٍ بين الاحتمالين المذكورين، أعني التواطىء والاشتراك.

«و هو» ـ أعني الوجود ـ «زائد على تلك الموجودات و لكلّ موجود منها[٢] وجود خاصّ، ففي الممكنات ذلك الوجود الخاصّ زائد، و في الواجب تعالىٰ هو نفس الماهية»، أي نفس حقيقته.

«واستدلّ المصنّف» على مذهبه «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ الوجود لو كان زائداً على الماهية لم يكن عدماً محضاً، لاستحالة أن يكون الشيء عين[٣] نقيضه»، إذ الوجود و العدم نقيضان، بل يجب كونه حينئذٍ ثبوتياً و ثبوته زائد على ماهيته «ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت و تخصيصه بأمرٍ زائدٍ عليه و المشترك» بين الشيء و غيره مغايرٌ بالضرورة «للمختصّ» بذلك الشيء، ـ أعني الذي لايوجد لغيره، «فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجود آخر»، ثمّ ننقل الكلام إلىٰ وجود الوجود،[٤] «و يتسلسل» و إنّه محال.

«الثاني: لو كان الوجود وصفاً ثبوتياً قائماً بالماهيّة لزم قيام الموجود ـ و هو الوجود ـ بالمحلّ المعدوم» و هو الماهية،[٥] «لاستحالة [٤٥ ب] أن تكون الماهية موجودة» قبل قيام هذا الوجود بها، لأنّها لو كانت كذلك لكان الوجود المتقدّم على قيام هذا الوجود بها إمّا هذا الوجود المتأخّر أو غيره، فإن كان الأوّل لزم تقدّم الشيء على نفسه و هو محالٌ و إن كان الثاني لزم «كون الماهية موجودة مرّتين» و هو محال أيضاً.

و بدلنا قوله: «لزم اشتراط الشيء بنفسه» بقولنا: «تقدّم الشيء على نفسه»، لأنّه لايلزم من

---

١. الأصل: كون.
٢. ب: منهما.
٣. الأصل و ب: غير.
٤. ب: الموجود.
٥. ب: + به.

تقدّم الشيء على الشيء كونه شرطاً له.

قوله: «و ايضاً إلىٰ آخره»، هذا إشارة إلى دليلٍ تبرّع الشارح دام ظلّه بذكره و هو أن يقال: لو كان الوجود زائداً على الماهيّة الموجودة لم يكن الموجود[١] الواحد موجوداً واحداً و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أنّ ذلك الموجود له ماهيّة و له وجود، و أحدهما مغاير للآخر، و كلّ منهما موجودٌ[٢] و إلّا لكان معدوماً، فيلزم[٣] اتّصاف الشيء بنقيضه إن كان الوجود معدوماً، أو اجتماع النقيضين إن كانت الماهية معدومة، لأنّ التقدير[٤] كونها موجودة و هما محالان بالضّرورة، ثمّ الكلام في وجود ذلك الوجود كالكلام فيه[٥] و يتسلسل و إنّه محالٌ.

«احتجّ الآخرون»، أعنى القائلين بكون الوجود زائداً على الماهيّة:

[١]: «بأنّا نفرّق بين قولنا: السواد موجود و بين قولنا: السواد سواد» و لولا كون السواد غير الوجود لما حصل الفرق بين هاتين القضيّتين، لأنّ موضوعهما ـ و هو السواد ـ واحدٌ و محمول الأولىٰ[٦] الوجود و محمول الثانية السواد، فلو كان الوجود هو السواد اتّحدت القضيّتان في الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين في غيرهما من المعاني، فيلزم أن تكون إحديهما[٧] هي الأخرىٰ، فلا يتحقّق[٨] الفرق.

[٢]: «و لأنّ الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقّق الإمكان النسبيّ» و متى لم يتحقّق الإمكان «لم يتحقّق التأثير».

أمّا الملازمة الأولىٰ[٩] فلأنّ الإمكان أمر نسبيٌّ و الأمور النسبية لاتعقل إلّا بين[١٠] شيئين متغايرين لاستحالة وقوع النسبة بين الشيء و نفسه، فإذا كان الوجود والماهيّة واحداً[١١] لم يكن للماهية[١٢] إمكان الوجود.

---

١. الأصل: الوجود.
٢. الأصل: موجوداً.
٣. الأصل: فلزم.
٤. ب: التقرير.
٥. ب: منه.
٦. الأصل: الاوّل.
٧. ب: ان يكون أحدهما.
٨. ب: و لا يتحقّق.
٩. الأصل: الأوّل.
١٠. ب: من.
١١. الأصل: واحدٌ.
١٢. الأصل: الماهيّة.

و أمّا الملازمة الثانية فلأنّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثّر إنّما هي الإمكان، فإذا انتفي انتفىٰ الاحتياج إلى المؤثّر، فانتفي التأثير و هو المدّعىٰ.

[٣]: و أيضاً فالوجود إذا كان نفس الماهيّة أو جزءاً[١] منها كان واجب الثبوت لها[٢]، لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه و وجود الكلّ بدون جزئه، فلا إمكان إذن.

[٤]: «و لأنّا نعقل الماهيّة و نشكّ في وجودها» و المعلوم مغايرٌ للمشكوك فيه، فالماهيّة غيرالوجود.

ولو قال المستدلّ: نعقل الماهيّة و نغفل عن الوجود و المعقول مغايرٌ للمغفول[٣] عنه كان أصوب، لأنّ المراد من التعقّل التصوّر و هو غير منافٍ للشكّ، فإنّ المشكوك فيه معقول أيضاً بمعنى التصوّر[٤] و حينئذٍ لايتحقّق الاختلاف بالإيجاب والسلب الذي هو شرط إنتاج هذا الشكل و هو الثاني.

[٥]: «و لأنّ تصوّر الوجود بديهيّ و تصوّر الماهيّة غير بديهيّ»، فتصوّر الوجود غير تصوّر الماهيّة، فالوجود غيرالماهيّة.

و فيه نظرٌ: فإنّه إن[٥] [٤٦ آ] أراد بالوجود الوجود المطلق و بالماهيّة الماهيّة[٦] المطلقة منعنا صدق الكبرىٰ و إن أراد[٧] الوجود المخصوص و الماهية المخصوصة منعنا صدق الصغرىٰ و إن أراد[٨] المطلق من أحدهما والمخصوص من الآخر لم ينتج المدّعىٰ.

[٦]: قوله: «و لأنّ[٩] الوجود مشترك» بين الموجودات[١٠]، فيكون زائداً علىٰ الماهيّات.

[الدليل على أنّ الوجود مشترك]

أمّا الأوّل «فلكون مقابله» ـ أعني العدم ـ «واحداً[١١]» إذ لو كان كثيراً لزم التمايز في

---

١. ب: جزء.
٢. الأصل: لهما.
٣. ب: للمعقول.
٤. العبارة من قوله: «لأن المراد من التعقّل التصور» إلى قوله: « بمعنىٰ التصور» محذوفة في ب.
٥. ب: فإن أراد، بدل: فإنه إن أراد.
٦. كلمة "الماهية" محذوفة في الأصل.
٧. ب: و ازداد.
٨. ب: و ازداد، بدل: و إن أراد.
٩. ب: فان، بدل: و لأن.
١٠. الأصل: الماهيات.
١١. الأصل: واحدٌ.

العدمات و هو محالٌ و متىٰ كان مقابله واحداً[1] كان هو[2] واحداً، إذ[3] لو لم يكن واحداً لم تنحصر القسمة في النقيضين[4] ـ أعني الوجود والعدم ـ و هو محالٌ.

«و لأنّ الوجود قابل للقسمة إلى الواجب والممكن»، فإنّه يصحّ أن يقال: الموجود إمّا واجب أو ممكن و مورد التقسيم لابدّ و أن يكون مشتركاً[5] بين أقسامه.

و فيه نظرٌ، فإنّكم إن أردتم أنّ الوجود معنى واحدٌ قابلٌ[6] للتقسيم إلى الواجب و الممكن منعنا ذلك، فإنّه نفس النزاع، و إن أردتم أنّ كلّ واحد ممّا[7] صدق عليه لفظ الوجود[8] إمّا واجب أو ممكن، بمعنى أنّه لايخلو عن القسمين، فهو مسلّم ولكنّه لايلزم منه المطلوب و ذلك ليس تقسيماً، بل ترديداً بين الاحتمالين و هو لايقتضي الاشتراك بينهما، كما نقول في وجود زيدٍ مثلاً: إمّا واجب أو ممكن.

قوله: «و لزوال اعتقاد الخصوصيّات» ـ أي خصوصيات الماهيّات ـ مع استمرار اعتقاد الوجود، فإنّا[9] إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه، فلو اعتقدنا كون ذلك الممكن جوهراً مجرّداً، ثمّ عرض لنا ما أَوجب اعتقاد كونه جسماً زال الاعتقاد الأوّل ـ أعني كونه مجرّداً ـ، و لو عرض لنا بعد ذلك ما يوجب اعتقاد كونه عرضاً زال اعتقاد كونه جسماً، و اعتقاد كونه موجوداً مستمرّ ثابت في الأحوال الثلاثة، و ذلك دليل علىٰ كونه مشتركاً بينها،[10] إذ [لو][11] كان لكلّ واحدٍ منها[12] وجود مخالف للأخر لزال اعتقاده و تبدّل بالآخر، كمازال اعتقاد خصوصيّة تلك الماهيّة بالأخرىٰ.

[الدليل على لزوم كون الوجود زائداً]

و أما الثاني و هو لزوم كونه زائِداً حينئِذٍ ـ أي خارجاً عن الماهية ـ، فلأنّه لو لم يكن كذلك

---

۱. الأصل: واحدٌ.
۲. النسختان: ـ هو.
۳. الأصل: ولو.
٤. الف: النقيض.
٥. ب: مشترك.
٦. الأصل: معنىً واحداً قابلاً.
۷. النسختان: منها.
۸. الف: + و.
۹. الأصل: فإنّه.
۱۰. ب: بينهما.
۱۱. من النسختين.
۱۲. ب: منهما.

لكان إمّا نفس الماهية أو جزءاً[١] منها و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها.

أمّا بطلان الأوّل فلأنّه يلزم منه تشارك الماهيّات في خصوصيّاتها، هذا خلفٌ و أمّا بطلان الثاني فلأنّه لو كان جزءاً[٢] منها لكان جنساً لها، إذ المراد بالجنس الجزء الأعمّ المشترك بين مختلفات الحقيقة و التالي باطلٌ، لأنّه حينئذٍ يفتقر إلىٰ فصل يكون علّةً لوجوده، و ذلك الفصل يجب كونه موجوداً، لأنّ علّة الموجود موجودة، فيلزم افتقار ذلك الفصل إلى فصلٍ آخر، لأنّه يشارك الأنواع المندرجة تحت ذلك الجنس ـ أعني الوجود ـ فيفتقر في انفصاله و امتيازه عنها إلى فصل آخر، و ذلك الفصل يجب أن يكون موجوداً أيضاً، لكونه علّة في وجود الحصّة[٣] المخصّة به من الجنس، فيندرج [أيضاً][٤] تحت الجنس ـ أعني الوجود ـ، فيفتقر إلىٰ فصلٍ آخر يفصله عمّا يشاركه في ذلك الجنس و تتسلسل العلل و المعلولات ـ أعني الفصول و معلولاتها ـ و إنّه محال.

و يلزم أيضاً دخول الجنس ـ أعني الوجود ـ في طبيعة الفصل لوجوب كونه موجوداً، لكونه علّةً لوجود الجنس، فلايكون فصلاً، بل نوعاً مفتقراً إلىٰ فصل، هذا خلف.

قوله: «و التحقيق عندي [في هذا الباب][٥] أنّ الوجود [٤٦ ب] زائِد[٦] في المفهوم» ـ أي في التعقّل ـ «لا في الخارج و ليس الوجود حالاً في الماهية حلول السواد في الجسم و إنّما تكون الماهية محلاًّ له» ـ أي للوجود ـ «لاباعتبار الوجود و لاباعتبار العدم و لاباعتبار عدمهما.»

و الماهية حينئذٍ ـ أي حين أخذها مع قطع النظر عن و جودها و عدمها ـ أمرٌ معقول ذهني «و بهذا التحقيق يزول جميع الإشكالات الواردة من الجانبين[٧]»، فإنّ الادلّة الدالّة على زيادة الوجود على الماهية إنّما دلّت على الزيادة مطلقاً، لاعلى الزيادة في الخارج و نحن نسلّم أنّه زائِد[٨] في التعقّل و الأدلّة الدالّة على امتناع كونه زائداً على الماهية إنّما دلّت على امتناع كونه

١. في النسخ الثلاث: جزء.
٢. ب: جزء.
٣. ب: الحصبة.
٤. من النسختين.
٥. من أنوار الملكوت.
٦. ب: زائداً.
٧. ب: الحالين.
٨. الف: زائداً.

زائِداً على الماهية[١] في الخارج و هو مسلّم.

[المسألة الثانية: في أنّ المعدوم ليس بشيءٍ]

قال المصنّف رحمه اللّه تعالى: «و المعدوم غير ذات في العدم و العلم المدّعى و التميّز[٢] حاصل في المستحيل و فيما يساعدون على أنّه غير متحقّق، و إن كان ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «زعم أكثر المعتزلة[٣] كأبي يعقوب» ـ يعني يوسف بن عبداللّه الشحّام ـ «و أبي علي» ـ يعنى محمد بن عبد الوهّاب الجبّائِي ـ «و ابنه» ـ يعني أباهاشم عبدالسلام ـ «و أبي الحسين» ـ يعنى عبدالرحمن[٤] بن محمد «الخيّاط» و أبي القاسم عبداللّٰه ابن أحمد بن محمد «البلخي و أبي عبدالله» الحسين[٥] بن علي البصري و أبي إسحاق «بن عيّاش» «و» أبي الحسن «عبد الجبّار» ابن أحمد الهمداني القاضي إلى «أنّ المعدومات الممكنة قبل اتّصافها بالوجود ذوات حقائِق و أعيان خارجية، و الفاعل إنّما يؤثّر في جعلها موجودة» ـ أي جعلها موصوفة بالوجود ـ «و أنّها» ـ يعني تلك الذوات و الحقائِق و الأعيان الثابتة في العدم ـ «متباينة بأشخاصها و أنّ الثابت من كلّ نوع من تلك الأشخاص عدد غير متناهٍ و أنّها متساوية في كونها ذوات، و أنّ اختلافها إنّما هو بالصفات».

«ثمّ اختلفوا» ـ يعني هؤلاء المشايخ المذكورين ـ «فذهب جمهورهم إلى أنّها» ـ أي الذوات ـ موصوفة «حالة العدم بصفات الأجناس» [، و المراد بصفة الجنس][٦] ما بها تخالف الذات ما تخالف و تماثل ما[٧] تماثل «كالجوهرية» للجوهر «و السوادية» للسواد، «إلّا ابن عيّاش، فإنّه نفي الصفات عدماً».

«و زعم البصري» ـ يعنى أباعبداللّٰه ـ «أنّ المعدوم بكونه معدوماً صفة» و هي المعدومية و أنكره الباقون.

---

١. العبارة من قوله: «إنّما دلّت» إلى قوله «زائداً على الماهية» لم ترد في ب.

٢. الأصل و ب: التميز.

٣. ب: ـ المعتزلة.

٤. الأصل: عبدالرحيم.

٥. ب: و أبي عبدالحسين، بدل: أبي عبدالله الحسين.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: بما.

«و أمّا النفاة من الأشاعرة و أبوالحسين البصري من المعتزلة و من تبعه و ابوالهذيل العلّاف» ـو هو محمد بن الهذيل العبدي ـ «فإنّهم قالوا: إنّ المعدومات قبل وجودها نفي محض و عدم صرف.»

«و الأوائل» ـ يعنى الحكماء ـ «زعموا: أنّ الماهيّة الممكنة غير الوجود و أنّه يجوز تعرّيها[1] عنهما ـ أي عن الخارجي و الذهني جمعياً ـ في حالةٍ واحدةٍ.

و منع منه محقّقوهم» كأبي على ابن سينا، فإنّ ما لايكون له وجود في الذهن و لا في الخارج لايكون[2] شيئاً أصلاً و لامشاراً إليه حسّاً ولاعقلاً و لا مخبراً[3] عنه. فهو نفي محض.

«اتّفقوا» ـ أعني الأوائل ـ «على أنّ تلك الماهيّات لاواحدة ولاكثيرة من حيث هي هي» ـأي مع قطع النظر عمّا غايرها ـ، فإنّ كونها واحدة لابدّ فيه من اعتبار الوحدة معها [٤٧ آ] و كذا الكثرة، «بل هذه» ـ يعنى الوحدة و الكثرة ـ «لواحق يلحقها العقل بها»، أي بالماهيّات.

قوله دام ظلّه: «لنا علىٰ أنّها نفي محض قبل الوجود» إلى قوله: «و الجواب».

أقول: تقرير الدليل أن يقال: الماهيّة نفس الوجود و الوجود لايمكن ثبوته في العدم[4]، ينتج: الماهيّة لايمكن ثبوتها في العدم، أمّا الصغرىٰ فلِما تقدّم من استحالة كون الوجود زائداً على الماهيّة أو جزءاً منها، و أمّا الكبرىٰ فبالاتّفاق، و لأنّ الوجود و العدم متناقضان و أحد النقيضين لايمكن اجتماعه مع الآخر بالضرورة.

قوله: «و كذا الماهيّة معه»، الهاء في قوله: «معه» عائدة إلى العدم، أي فكذا لايمكن اجتماع الماهيّة مع العدم [و لو أتى بدل[5] الواو في قوله: "و كذا الماهية" بالفاء كان أحسن][6]، لأنّ ذلك مستفاد من المقدمتين المذكورتين، فهو مترتّب[7] عليهما و الفاء موضوعة للترتيب.

قوله: «و هذه الدلالة تتمشّى عند الشيخ أبي إسحاق المصنّف»، لكونه يقول: "إنّ الوجود

---

١. ب: تعريهما.

٢. الأصل: + له.

٣. ب: مخبر.

٤. ب: العقل.

٥. الف: ببدل.

٦. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف و وردت بدلاً عنها هذه العبارة: "و أتىٰ بالفاء" و الكل محذوف في نسخة ب.

٧. الأصل: مرتب.

نفس الماهيّة مطلقاً"، أي في الواجب تعالىٰ و الممكنات، أمّا عندنا فلاٰ، لأنّ وجود الممكنات عندنا زائِد[1] علىٰ ماهيّاتها، و حينئذٍ تكون صغرىٰ الدليل المذكور كاذبةً.

قوله: «بل الذي نقوله: إنّ الماهيّات لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه» ـ أي في ذلك الثبوت ـ «و امتازت بخصوصيّاتها و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز»، فإذن ذلك الثبوت المشترك مغايرٌ[2] للخصوصيّات «و لاٰ نعني بالوجود إلّا ذلك الثبوت» المشترك «فتكون» ـ أي تلك الماهيات ـ «موجودة حال عدمها»، إذ الكلام في المعدومات حال عدمها «و إنّه محالٌ».

و فيه نظرٌ، فإنّ لهم أن يقولوا: لانسلّم أنّه يلزم من ثبوت الماهيّات في العدم اشتراكها في ذلك الثبوت إن أردتم الاشتراك المعنويّ و لم لايجوز أن يقال: إنّ الاشتراك في الثبوت إنّما هو بحسب اللفظ و ثبوت كلّ ماهيّة مغاير بذاته و حقيقته لثبوت [الماهيّة الأخرىٰ، سلّمنا، لكن لانسلّم أنّه يلزم من اشتراكها في ذلك الثبوت][3] كونها موجودة، فإنّ المراد بالوجود[4] ما هو أخصّ من الثابت و العامّ لايستلزم الخاصّ.

قوله: «احتجّوا» ـ أي المثبتون للذوات في العدم ـ «بأنّ المعدوم متميّز، و كلّ متميّز ثابتٌ»، ينتج المعدوم ثابت.

«أمّا الصغرىٰ فلأنّه» ـ يعنى المعدوم ـ «معلوم»، كما يعلم طلوع الشمس غداً من المشرق و هو المعدوم الآن، «و مراد»، كما نريد الكمالات و الخيرات[5] و[6] إن كانت معدومة، «و مقدور[7]»، فإنّا نعلم أنّا قادرون على الكتابة مثلاً و الحركة يميناً و شمالاً و التعبير باللسان عن[8] المعاني المطلوبة لنا، و كلّ ذلك معدوم، «و ذلك» ـ يعني المعلوم و المراد و المقدور ـ «متميّز» عمّا ليس بمعلوم و ماليس بمراد و ما ليس بمقدور.

«و أمّا الكبرىٰ فلأنّ المعنىٰ به»، أي بالثابت ما له تعيّن في نفسه و تحقّق، و كلّ متميّز فإنّ له

---

١. ب: زائداً.
٢. ب: المغاير.
٣. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل، بل وردت في النسختين.
٤. الأصل: بالموجود.
٥. الف: و الحركت، ب: في الخيرات، بدل: و الخيرات.
٦. ب: فإن.
٧. الأصل: مقدورة.
٨. الأصل: على.

تعيّناً[١] و تحقّقاً[٢] في نفسه، لأنّا نعلم بالضرورة أنّ امتياز الماهيّة عن غيرها إنّما يكون بعد تعيّن[٣] كلّ واحدٍ من تلك الماهية و ذلك الغير و تحقّقه في نفسه، فثبت صدق قولنا [٤٧ ب]: كلّ متميّز ثابت.

قوله: «و أيضاً» المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع قطعاً و الامتناع[٤] ليس بثبوتيّ، إذ لو كان ثبوتياً كان محلّه ـ و هو الموصوف به أعني الممتنع ـ ثبوتيّاً، لاستحالة قيام الصفة الثبوتيّة بما لايكون ثبوتيّاً، لكنّ التالي باطل بالضرورة و إلّا[٥] لم يكن ممتنعاً، فالمقدّم مثله و هو كون الامتناع[٦] ثبوتياً باطل أيضاً و إذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان نقيضه و هو الإمكان ثبوتيّاً، لاستحالة مناقضة العدميّ للعدميّ، فيكون الممكن ـ أعني الموصوف بالإمكان الثبوتيّ ـ ثابتاً في العدم و هو المدّعىٰ.

قوله: «و الجواب أنّ ما [ذكرتموه][٧] من العلم و التميّز» ـ أي من كون المعدوم معلوماً و متميّزاً ـ «حاصل في المستحيلات» كشريك الباري تعالىٰ و اجتماع النقيضين، «مع أنّها غير ثابتة» وفاقاً «و في المركّبات» مثل جبل من ياقوت و بحر من زنبق «مع اعترافكم بكونها نفياً محضاً و إن كانت ممكنة» و [إلىٰ][٨] هذا أشار المصنّف بقوله: «و فيما يساعدون على أنّه غير متحقّق و إن كان ممكناً».

قوله: «و في الإضافات» ـ أي و حاصل ـ يعني ماذكرتموه من العلم و التميّز في الإضافات كالأبوّة و البنوّة و القبليّة و البعديّة و غيرهما و هم متّفقون على امتناع ثبوتها، [و][٩] في الوجود، فإنّه معلوم و متميّز و ليس ثابتاً في العدم.

و حاصل هذا الجواب المنع من صدق الكبرىٰ و هي قولهم: و كلّ متميّز ثابت و النقض بالصور المذكورة، فإنّها متميّزة و ليست ثابتة[١٠].

---

١. ب: متعيناً.
٢. الأصل: تحققه.
٣. الف: تعيين، ب: تغير.
٤. النسختان: الامتياز.
٥. الأصل: و إذا، بدل: و إلاّ.
٦. الأصل: الإمكان، بدل: الامتناع.
٧. من النسختين.
٨. من النسختين.
٩. من النسختين.
١٠. الف و ب: بثابتة.

و الحقّ أن يقال: إن أردتم بالثبوت الثّبوت الخارجي لم تصدق الكبرىٰ لما[١] بيّنّا و إن أردتم به المطلق أو الذهنيّ كانت الحجّة صحيحة، لكن نتيجتها غير المدّعىٰ.

قوله: «و أيضاً لو كان[٢] متعلّق القدرة و الإرادة ثابتاً لزم تحصيل الحاصل»، أي لو كان المقدور و المراد ثابتين استحال تعلّق القدرة و الإرادة بهما، فإنّ القدرة على ما هو ثابت و إرادته محال لاستحالة تحصيل الحاصل و إرادته و إن لم يكن متعلّقهما[٣] ثابتاً بطل كلامهم لحصول[٤] التميّز في المقدور و المراد منفكّاً عن الثبوت و ذلك يناقض كبرى دليلهم.

قوله: و قد سلف أنّ الإمكان ذهنيٌّ»، أشار بذلك الىٰ جواب الحجّة الثانية ـ أعني الاستدلال بثبوت الإمكان على ثبوت الممكن المعدوم ـ و هو بالمعارضة في إحدىٰ مقدّمات الدليل و هي[٥] كون الإمكان ثبوتياً بما سلف من الأدلّة علىٰ كونه أمراً ذهنياً لاتحقّق له خارجاً.

و أمّا الجواب عنها بالنقض فهو أن يقال: لانسلّم أنّه يلزم من كون الامتناع عدميّاً كون الإمكان الّذي هو نقيضه ثبوتيّاً، بل يجوز أن يكون عدميّاً أيضاً، فإنّ أحد النقيضين إذا كان معدوماً لايجب أن يكون النقيض الآخر موجوداً، ألا ترىٰ أنّ الممتنع معدوم و بعض ما ليس بممتنع[٦] معدوم أيضاً و الواجب موجود و بعض ما ليس بواجب موجود أيضاً، فإنّه إذا صدق أحد النّقيضين علىٰ مفهومٍ لم يجب كذب ذلك [٤٨ آ] النقيض على نقيض ذلك المفهوم و صدق نقيضه عليه، نعم إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم امتنع صدق النقيض الآخر علىٰ ذلك المفهوم مع اجتماع شرائط التناقض و الغلط هنا من باب إيهام العكس، فإنّه لمّا اشتهر أنّ النقيضين لايصدقانِ على مفهوم واحدٍ اعتقدوا أنّ المفهوم الواحد لايصدق على النقيضين و هذا باطل و إلّا لما صحّ تقسيم المفهوم الواحد إلىٰ قسمينِ متناقضينِ، مثل قولنا: الموجود إمّا واجب أو لا واجب، إذ مورد القسمة يجب صدقه علىٰ أقسامه.

إنّما طوّلنا الكلام هنا، لأنّ فخرالدين يستعمل هذه الطريقة في أكثر كتبه و قد نقل الشارح دام

---

١. الأصل: كما.
٢. النسختان: كانت.
٣. الأصل: تعلقاً.
٤. ب: بحصول.
٥. الاصل: و هو.
٦. الأصل: يمنع.

ظلّه ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب و هو مغالطة و حلّها ما ذكرناه.

[المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم و الحادث]

قال المصنّف: «و الموجود إمّا أن يكون لا أوّل له و هو القديم، أو يكون و هو الحادث».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون مسبوقاً بالعدم، أو لايكون و الثاني هو القديم و الأوّل هو المحدث، ثمّ لمّا كان السبق يقال على خمسة[1] معان:»

[١]: سبق العلّية كتقدّم حركة الأصبع[2] على حركة الخاتم الذي فيها.

[٢]: و سبق الذات كتقدّم الواحد على الإثنين.

[٣]: و سبق الرتبة، أمّا الحسّيّة كتقدّم الأقرب إلى القبلة و هو الإمام على الأبعد و هو المأموم، أو[3] العقليّة كتقدّم الجنس على النوع في العموم و تقدّم النوع على الجنس في الخصوص.

[٤]: و سبق الشرف كتقدّم المعلّم[4] على متعلّمه.

[٥]: و سبق الزمان كتقدّم الأب على الإبن.

[٦]: و على[5] سادسٌ زاده المتكلّمون و هو تقدّم أمس على اليوم، فإنّه عندهم خارج عن الخمسة المذكورة و الأوّل و هو سبق العلّيّة و الثالث و هو سبق الرتبة و الرابع و هو سبق الشّرف لايعقل هنا، أي لايعقل اعتباره في تقدّم عدم المحدث على وجوده:

أمّا الأوّل فلاستحالة أن يكون العدم علّةً للوجود.

و أمّا الثالث فلأنّ[6] العدم و الوجود ليس بينهما عموم و خصوص بحيث يكون أحدهما أعمّ من الآخر و ليس لهما وضع[7] بحيث يكون [أحدهما][8] أقرب و الآخر أبعد.

---

١. ب: خمس.
٢. الأصل: الأصابع.
٣. ب: ـ أو.
٤. الأصل: العلم.
٥. النسختان: و على سادس، أي أنّ السبق يقال على معنى سادس و هو تقدّم أمس على اليوم؛ الأصل: هنا.
٦. فإذن.
٧. الأصل: موضع.
٨. من النسختين.

و أمّا الرابع فلأنّ العدم ليس أشرف من الوجود، بل المشهور عكسه، «فتعيّن الباقي» ـ يعني السبق بالذات و هو الثاني[١] و السبق بالزمان و هو الخامس و تقدّم أمس على اليوم و هو السادس[٢] ـ «للإرادة[٣]» ـ أي لكونه مراداً في سبق عدم الحادث على وجوده، «فالسبق» بينهما «إن أخذ[٤] بالذات فهو المحدث الذاتي»، و كلّ ممكن محدث بهذا المعنىٰ اتّفاقاً، «لأنّ الممكن لايستحقّ من ذاته الوجود» و إلّا لكان واجباً، «بل» استحقاقه الوجود إنّما هو «من غيره و ما[٥] بالذات أسبق ممّا بالغير بالذات» ـ أي بالسبق الذاتي الثابت بين الواحد و الاثنين ـ و ذلك لأنّ كلّ ما وجد ما[٦] بالغير وجب وجود ما بالذات[٧] و ليس كلّ ماوجد ما بالذات وجد ما بالغير[٨]، أمّا الأوّل فلأنّ ما بالغير لايوجد إلّا بعد وجود الذات الموصوفة به[٩] و[١٠] وجود ذلك الغير ـ أعني سبب وجوده للذات[١١] ـ و كلّ ما وجدت الذات[١٢] وجد ما بالذات [٤٨ ب]، لأنّ الذات علّة تامّة لوجوده للذّات، إذ لو افتقر وجوده للذات إلىٰ غير الذات لم يكن بالذات، بل كان بالغير والمقدّر[١٣] خلافه و حينئذٍ يصدق كلّ ما وجد ما[١٤] بالغير وجدت الذات و كلّ ما وجدت الذّات وجد ما بالذات، ينتج: كل ما وجد ما بالغير وجد ما بالذات و هو المدّعى.

و أمّا الثاني فلاحتمال وجود الذات عند عدم ذلك الغير ـ أعني سبب ما بالغير ـ، فيجب حينئذٍ وجود ما بالذات لوجود علّته التامّة ـ أعني الذات ـ و يمتنع وجود ما بالغير لكون علّته معدومة و هذا هو التقدّم بالذات الثابت بين الواحد و الإثنين، فإنّ معناه أنّ كلّ ما وجد اللاحق وجد السابق و قد يوجد السابق منفكّاً عن اللاحق.

قوله: «فألّا كون» ـ أي أن لاوجود، إذ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان ـ «سابق على

---

١. ب: الذاتی، بدل: الثاني.
٢. الأصل: المشترک، بدل: السادس.
٣. الف: للمراده.
٤. ب: اخذنا.
٥. الأصل: و أما.
٦. ب: ـ وجدما.
٧. الف: + معه.
٨. الف: + معه.
٩. ب: ـ به.
١٠. الف: + و ذلك.
١١. الأصل: وجود الذات.
١٢. ب: للذات.
١٣. الأصل: و المقدور.
١٤. الأصل: وجد بالغير.

الكون» ـ يعني الوجود ـ «بالذات»، لأنّ اللّاكون صفة لاحقة للممكن لذاته، و الكون صفة لاحقة له لغيره، و «يقابله القديم الذاتي» و هو الّذي لايسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً «و إن أخذ» السبق «بالزمان كان [هو] المحدث الزماني و هو الّذي يسبق عدمه وجوده بالزمان» و الزمان نفسه لايكون محدثاً بهذا المعنى، لأنّ المعنى قولنا: «يسبق عدمه وجوده بالزمان» أن يكون[1] عدمه في زمان [و][2] وجوده في زمان آخر و زمان العدم متقدّم على زمان الوجود، فلو كان الزمان محدثاً بهذا المعنىٰ افتقر إلى زمان سابق عليه يقع عدمه فيه و يتسلسل و هو محالٌ.

«و إن أخذ بالمعنى الأخير» ـ و هو سبق أمس على اليوم ـ «فهو المصطلح عليه بين المتكلّمين دون الأولين»، لأنّ المتكلّمين يذهبون إلىٰ أنّ المحدث هو المسبوق بالعدم سبقاً لايجامع المتقدّمُ المتأخّرَ و ليس بالزمان و إلّا لكان للزمان زمان آخر لكونه محدثاً، فهو بنوع آخر من السبق و هو الثابت بين أجزاء الزمان و القديم يقابل المحدث بالمعاني المذكورة، فالقديم الذاتي هو الّذي لايسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتيّاً و القديم الزماني هو الّذي لايسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً، فالزمان قديم[3] بهذا المعنى [، و القديم بالمعنىٰ][4] الأخير هو الّذي لايسبق عدمه وجوده بالسبق الثابت بين[5] أمس و اليوم.

[المسألة الرابعة: في أنّ القديم لايستند إلى المؤثّر]

قال المصنف: «و القديم لايستند إلى الفاعل إن كان مختاراً و يستند إليه إن كان موجباً».

قال الشارح دام ظلّه: «الذي يجري في الكتب أنّ هذه المسألة ممّا وقع الخلاف بين المسلمين و الفلاسفة و ليس كذلك، لأنّ المسلمين جوّزوا استناد القديم[6] إلى قديم موجب لايفعل بواسطة القصد، و أحالوا استناده إلى المختار» ـ أي جعلوا استناد[7] القديم إلى الفاعل المختار

---

١. ب: ـ يكون.
٢. من الف.
٣. الأصل: قديماً.
٤. من النسختين.
٥. ب: من.
٦. الأصل: قديم.
٧. ب: + و.

محالاً، «لأنّ المختار إنّما يفعل بواسطة القصد» ـ أي لايصدر الأثر عنه بذاته من غير توسّط القصد و سبقه على الأثر «و هو» ـ أي القصد ـ «لايتّجه إلىٰ موجود»، لاستحالة[١] قصد تحصيل ما[٢] هو حاصل و إيجاد ما هو موجود، «بل إلىٰ شيء معدوم».

«و الفلاسفة سلّموا هذين» ـ أي جواز استناد القديم إلى مؤثّر موجب [٤٩ آ] و استحالة استناده إلى مؤثّر مختار ـ «فلا منازعة بينهم في الحقيقة» في هذه المسألة.

«نعم المتكلّمون لمّا أبطلوا القول بالموجب» ـ أي المؤثّر في العالم على سبيل الإيجاب ـ «لزم أن يكون العالم حادثاً و أيضاً منعوا من كون القديم يُسمّىٰ مفعولاً و الأوائل جوّزوه[٣]، فالمنازعة في هذا لفظيّة»[٤].

و فيه نظرٌ، لأنّ أكثر المتكلّمين ذهبوا إلىٰ أنّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثّر إنّما هي الحدوث، و بعضهم ذهب إلىٰ أنّها الإمكان بشرط الحدوث، و هو لايمتنع عندهم استناد القديم إلى مؤثّر مطلقاً سواء كان موجباً أو مختاراً، فمخالفتهم للفلاسفة في هذه المسألة ظاهرة[٥].

و أمّا الّذين و افقوا الفلاسفة علىٰ أنّ علّة الاحتياج هي الإمكان، فإنّهم جوّزوا استناد القديم إلى مؤثّر موجب، إلّا أنّهم لم يذهبوا[٦] إلىٰ أنّ العالم حادث لإبطال كونه تعالىٰ موجباً، بمعنىٰ أنّهم رتّبوا القول بحدوث العالم على القول بكونه تعالىٰ مختاراً، بل الواقع عكس ذلك، فإنّهم ذهبوا إلىٰ امتناع كونه تعالىٰ موجباً، لكون العالم حادثاً و أثبتوا حدوث العالم بما سبق من الأدلّة وغيرها، لابكون الباري تعالىٰ مختاراً.

قوله: «و قال بعض المحقّقين: هذا صلح من غير تراضي[٧] الخصمين» إشارة إلى ما ذكره الشارح[٨] من انتفاء الخلاف المعنوي بين المسلمين و الفلاسفة في هذه المسألة، و الخصمان هما المسلمون و الفلاسفة.

قوله: «لأنّ المتكلّمين لم ينفوا القول بالعلّة و المعلول» ـ أي مطلقاً بمعنى أنّه ليس في

---

١. ب: الاستحالة.
٢. ب: قصد اما، بدل: قصد تحصيل ما.
٣. الأصل: جوّزوا.
٤. الأصل: هذه القضية، بدل: هذا لفظيّة.
٥. النسختان: ظاهر.
٦. الأصل: يذهبوا.
٧. النسختان: تراض.
٨. الأصل: الشيخ.

الوجود أمر معلّل بآخر ـ «فإنّ السيّد المرتضىٰ رحمه اللّه و أصحابه زعموا أنّ العالميّة و القادريّة و الحييّة و الوجوديّة أحوال» ـ أي لا موجودة و لا معدومة، بل وسائِط بين الوجود و العدم ـ «كانت الذات» ـ أي ذات الواجب تعالىٰ ـ «عليها» ـ أي موصوفة بها ـ «في الأزل[1] مع تعليلها» ـ أي مع[2] كونها معلولات بعلّة هي الحالة الخامسة، و تسمّى الصفة الإلهيّة لاختصاص الإله تعالىٰ بها.

«و زعمت الكلابيّة» ـ أعني أصحاب ابن كلاب ـ «أنّ عالميّة اللّٰه تعالىٰ» ـ أي[3] كونه [تعالىٰ][4] عالماً ـ «و قادريّته» ـ أي كونه [تعالى][5] قادراً ـ «قديمتان مستندتان إلى العلم والقدرة» ـ أي معلولتان لهما: العالميّة[6] معلّلة بالعلم و القادرية[7] معلّلة بالقدرة.

«و هو» ـ أي قول الكلابية ـ «مذهب أكثر الأشاعرة».

«و زعم أبو الحسين البصري: أنّ العالميّة للّٰه تعالىٰ معلّلة بالذات»، أي بذاته تعالىٰ المقدّسة.

«و أمّا الفلاسفة، فإنّهم لم‌ينفوا الاختيار عن اللّٰه تعالىٰ».

قوله: «أقول هذا» ـ أي الكلام الّذي نقله عن المحقّق رحمه الله تعالىٰ[8] ـ «ضعيف جدّاً، لأنّا لم نقل: إنّ المتكلّمين نفوا العلّة و المعلول في كلّ صورة، بل نفوه في العالم و الباري تعالىٰ، وقالوا: لايجوز أن يكون العالم مستنداً إلى علّة، لأنّ العلّة ما يُؤثّر في معلولها علىٰ سبيل الإيجاب و صانع العالم تعالىٰ مختار، فلايردّ عليهم النقض بتعليل ما ذكره بعلله[9] كالأحوال الأربعة[10] المعلّلة بالحالة الخامسة، و العالميّة بالذات كما قاله أبو الحسين، و العالميّة و القادريّة بالعلم و القدرة كما قالت[11] الكلابيّة و الأشاعرة.

«و الاختيار الّذي يثبته الأوائل غير الّذي يثبته المتكلّمون في المعنى، و الاختيار واقع عليهما

١. الف: الآن، بدل: الأزل.
٢. النسختان: ـ مع.
٣. ألف: ـ أي.
٤. من النسختين.
٥. من النسختين.
٦. ألف: لعالمية.
٧. ألف: القدرية.
٨. النسختان: ـ رحمه اللّه تعالى.
٩. هذا الكلمة مطموسة في نسخة ب.
١٠. الاصل و ب:الاربع.
١١. الأصل: قال.

بالاشتراك اللفظي» فإنّ [٤٩ ب] الإختيار الّذى يثبته المتكلّمون لواجب الوجود تعالىٰ يمتنع معه كون آثاره قديمة، لأنّه عبارة عن توقّف صدور الفعل عنه تعالىٰ علىٰ قدرته و داعيه الّذي هو عبارة عن إرادة جازمة، و الداعي لايدعوا إلّا إلىٰ المعدوم[١] بالضرورة، فإذن كلّ أثـر لمـختار[٢] بهذا[٣] المعنىٰ فهو مسبوق بالعدم و هو معنى المحدث.

أمّا الاختيار عند الفلاسفة فلاينافي كون أثر[٤] الموصوف به قديماً، فقالوا: إنّه تعالىٰ مختار[٥] بمعنى أنّه قادر عالم، و قدرته و علمه أزليّان[٦]، و إرادته عبارة عن علم خاصّ، فتكون قـديمة أيضاً، و مع اجتماع القدرة و الإرادة يجب الفعل، فيكون الفعل واجباً في الازل، فـالحاصل أنّ المختار عند الحكماء هو الّذي يكون فعله تابعاً للقدرة و الإرادة التي هي الداعي و هو أعمّ من أن يكون فعله مقارناً له أو لم يكن.[٧]

و المتكلّمون يوافقون علىٰ ذلك إلّا أنّهم[٨] يدّعون انحصار هذا المفهوم العامّ في أحد قسميه و هو الّذي لايكون فعله مقارناً له.

و اعلم أنّ ما نقله الشارح دام ظلّه عن المحقّق هٰهنا لم نقف عليه في شيءٍ من كتبه، فإمّا أن يكون الشارح دام ظلّه سمعه منه مشافهةً، أو وجده[٩] في كتابٍ لم يصل إلينا، نعم ذكر في *شرح الإشارات*[١٠] ردّاً على فخرالدّين مايناسب ذلك و في *تلخيص المحصل* ما ينافيه و نحن نورد كلامهما معاً في الموضعين، أمّا كلام فخرالدين في *شرح الإشارات*، فهذه صورته:

«و التحقيق أنّ الخلاف[١١] بين المتكلّمين و الحكماء لفظيٌّ، لأنّ المتكلّمين جوّزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليّاً، معلولاً لعلّة أزليّة، لكنّهم نفوا القول بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر في وجود العالم قادراً، و أمّا الفلاسفة فقد اتّفقوا عـلىٰ أنّ

---

١. النسختان: معدوم.
٢. الأصل: للمختار.
٣. ب: فهذا.
٤. ب: أمر.
٥. الاصل: مختاراً.
٦. في جميع النسخ: أزليتان.
٧. الأصل: أو لا، بدل: او لم يكن.
٨. الأصل: لأنهم.
٩. الأصل: وجد.
١٠. النسختان: شرحه للإشارات
١١. في *شرح الإشارات و التنبيهات*: زيادة "هٰهنا".

الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فإذن قد حصل الاتّفاق علىٰ أنّ كون الشيء أزليّاً ينافي افتقاره إلى القادر المختارو لاينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة.

و إذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسألة[١].»

قال المحقّق:

«هذا صلح من غير تراضي الخصمين و ذلك أنّ المتكلّمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير التعرّض لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى محدث و أنّ محدثه يجب أن يكون مختاراً، لأنّه لو كان موجباً لكان العالم قديماً و هو باطل بما ذكروه أوّلاً، فظهر أنّهم مابنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.

و أمّا القول بنفي العلّة و المعلول فليس المتّفق عليه عندهم، لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائِلون بذلك صريحاً و أيضاً أصحاب هذا الفاضل فخرالدين، أعني الأشاعرة[٢]، يثبتون مع [المبدأ][٣] الأوّل قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدأ الأوّل، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها و هذا شيء و إن احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلامحيص[٤] لهم عن ذلك المعنى[٥]، فظهر أنّهم غير متّفقين على القول بنفي العلّة و المعلول مع اتّفاقهم على القول بالحدوث و أمّا الفلاسفة فلم يذهبوا[٦] إلىٰ أنّ الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا إلىٰ أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعل أزليّ تامّ في الفاعلية[٧].

و ذلك في علومهم الطبيعية و أيضاً لمّا كان المبدأ الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة حكموا بكون العالم الّذي هوفعله أزليّاً و ذلك في علومهم الإلهيّة و لم يذهبوا أيضاً إلىٰ أنّه ليس بقادر

---

١. شرح *الإشارات و التنبيهات*، ٣/٨٠ ـ ٨١.
٢. الأصل: إلاشارة.
٣. زيادة في شرح *الإشارات، التنبيهات*.
٤. الف: مختص.
٥. في النسخ الثلاث: معنى.
٦. شرح *الاشارات و التنبيهات*: لم ينبّهوا.
٧. و قد أضاف المحقق هنا: «و أنّ الفاعل الأزلي التامّ في الفاعليّة يستحيل أن يكون فعله غير أزلي و لمّا كان العام عندهم فعلاً أزليّاً أسندوه إلى فاعل أزلي تامّ في الفاعلية».

مختار، بل [٥٠ آ] ذهبوا إلىٰ أنّ قدرته و اختياره لايوجبان كثرة في ذاته، و أنّ فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات و لا كفاعليّة المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة»[١].

أمّا كلام فخرالدين في *المحصّل*، فهذه صورته:

«اتّفق المتكلّمون على أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل و اتّفقت الفلاسفة علىٰ أنّه غير ممتنع زماناً، فإنّ العالم عندهم قديم زماناً، مع أنّه فعل الله تعالىٰ و عندي أنّ الخلاف في هذا المقام لفظيّ، لأنّ المتكلّمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثّرالموجب بالذات و لذلك زعم مثبوا الحال منّا أنّ[٢] عالمية اللّٰه تعالىٰ و علمه قديمان [مع أنّ العالميّة و القادريّـة معلّلة بالعلم والقدرة، و زعم[٣] أبو هاشم][٤] أنّ العالميّـة و القادريّـة و الحيية و المـوجوديّـة[٥] مـعلّلة بـحالة خامسة، مع أنّ الكلّ قديم و زعم أبوالحسين أنّ العالميّة حالة معلّلة بالذات و هؤلاء و إن كانوا يمنعون[٦] من إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ولكنّهم يعطون المعنى في الحقيقة».

قال المحقّق على هذا:

«إنّما ذهب المتكلّمون إلىٰ أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لالقولهم: علّة الحاجة هي الحدوث؛ فإنّ هذا القول يختصّ ببعضهم، كما مرّ؛ لكن لقولهم بأنّ ماسوىٰ اللّٰه تعالىٰ و صـفاته محدث والأحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست موجودة ولامعدومة، [ولا توصف بالقدم[٧] على ما ذكره في تفسير القديم و هو[٨] أنّ القديم ما لا أوّل لوجوده][٩] إلّا أن نغيّر[١٠] التفسير و نـقول: القديم ما لا أوّل لثبوته، علىٰ أنّ الوجود والثبوت عنده مترادفان، لكنّه يـقول هـنا[١١] مـا قـاله المتكلّمون[١٢] و ليس عند بعضهم معناهما واحداً[١٣] و أبو الحسين لايقول بالحال، لكنّه يقول: العلم

١. شرح *الاشارات و التنبيهات*، ٨١/٣ ـ ٨٢.
٢. الأصل: إلى أنّ.
٣. ب: ذهب، بدل: زعم.
٤. ما بين الحاصرتين زيادة في النسختين.
٥. الأصل: و الوجودية.
٦. ب: يمتنعون.
٧. الف: العدم.
٨. ب: ـ و هو.
٩. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.
١٠. ب: يعبر.
١١. النسختان: هيهنا.
١٢. الأصل: فليس.
١٣. ب: واحد.

صفة معلّلة بالذات[١] و أمّا أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة، لكنّهم يقولون: لاهي الذات و لاغيرها، فلذلك[٢] لايطلقون المعلولية عليها.

و الحقّ في أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة علىٰ هذه الصّفات معه، فإنّ إبائهم عن اطلاق[٣] لفظ القديم عليها ليس بحقيقيّ».

[المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه قسمة ضروريّـة، لأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن الغير» ـأي لأيكون محتاجاً في وجوده إلى الغيرـ «أو لايكون» مستغنياً، بل يكون محتاجاً في وجوده إلى الغيرـ [و[٤]] الأوّل هو الواجب و الثاني هو الممكن».

قال: «و اعلم: أنّ الممكن يقال على أربعة معانٍ بالاشتراك اللفظيّ».

و معنى الاشتراك اللفظيّ هو كون اللفظ الواحد موضوعاً لكلّ واحدٍ من تلك المعاني وصفاً أوّلاً و إنّما كان لفظ الممكن مقولاً علىٰ معانٍ أربعة، لأنّه لفظ مشتق من الإمكـان و الإمكـان [لفظ][٥] مشترك بين تلك[٦] المعاني الأربعة:

الأوّل: «العامّ و هو الذي يحكم فيه بـرفع إحـدى الضـرورتين»، أعـني ضـرورة الوجـود وضرورة العدم بالنظر إلى ذاته، و سُمّي عامّاً لأنّه شامل لما ليس بواجب ولاممتنع الذي هـو عبارة عن الممكن الخاصّ و للواجب في جانب الإيجاب و للممتنع في جانب السلب.

الثاني: «الخاصّ و هو الّذي يحكم [فيه[٧]] برفع الضرورتين المذكورتين مـعاً» بـالنظر إلىٰ الذات.

الثالث: «الأخصّ و هو الذي حكم فـيه بـرفع الضـرورات كـلّها الذاتـيّة [و][٨] المشـروطة

---

١. ب: ـ و.

٢. الف و ب: و كذلك.

٣. الأصل: فإنّ فخرالدين عن اطلافهم، الف: فإنّ ابّاهم عن لفظ، ب: فإنّ اباهم عن اطلاقات.

٤. الأصل: ـ و.

٥. من النسختين.

٦. الف: ـ تلك.

٧. من النسختين.

٨. من النسختين.

و الوقتيّة، فإنّ الشيء قد لايكون ضروريّاً لشيء آخر بحسب ذاته و يكون ضروريّاً [له][١] بحسب شرطه[٢] أو[٣] بحسب وقته، كحركة الأصابع للإنسان، فإنّها ليست ضروريّة له بحسب ذاته و [هي][٤] ضروريّة له بحسب شرطه و هو كونه كاتباً[٥]، فهذه ضروريّة بحسب الشرط و كالكسوف للقمر، فإنّه ليس[٦] ضروريّاً له[٧] بحسب ذاته، مع أنّه ضروريّ له في وقتٍ مخصوصٍ و هو وقت حيلولة الأرض بينه و بين الشمس، فهذه ضرورة[٨] بحسب الوقت و هذا أقرب إلىٰ حاقّ[٩] الوسط من الّذي قبله، فهو أحقّ بإسم الإمكان.

الرابع: «الاستقبالي» و هو الّذي حكم فيه برفع الضرورات[١٠] كلّها الذاتية و المشروطة[١١] والوقتيّة بالنظر إلى الاستقبال[١٢] و إنّما اعتبروا ذلك، لأنّ ما هو منسوب إلى الزمان الماضي أو[١٣] الحاضر[١٤] من الأمور الممكنة قد تعيّن له أحد الطرفين ـ أعني الوجود و العدم ـ و تعيّن أحد ذينك الطرفين إنّما يكون لضرورة ما و حينئذٍ لايتحقّق تجرّده عن مطلق الضرورة.

و أمّا ما ينسب إلىٰ الاستقبال من الممكنات الّتي[لا[١٥]] يعرف حالها في المستقبل، هل تكون موجودة أو معدومة، فإنّها باقية على الإمكان الصرف، و هذه المعاني الأربعة متغايرة.

قوله: «و مرادنا في هذه القسمة» ـ أي في قولنا: الموجود إمّا [أن][١٦] يكون واجباً أو ممكناً ـ «هو الخاصّ[١٧]» ـ أعني الذي حكم فيه برفع الضرورتين معاً بحسب الذات ـ أي الذّي لايجب وجوده و لاعدمه نظراً إلىٰ ذاته.

قوله: «فالمنفصلة[١٨] حقيقيّة»، اعلم: أنّ القضيّة المنفصلة هي التي تحكم فيها بالتعاند أو

---

١. من النسختين.
٢. الف: شرط.
٣. ب: و.
٤. من النسختين.
٥. ب: كايناً.
٦. ب: ـ ليس.
٧. الف: ـ له، ب: لا.
٨. الأصل: ضرورية.
٩. ب: جانب.
١٠. الأصل: الضروريات.
١١. الف: المشروطية.
١٢. ب: الاستقبالي.
١٣. الاصل: و .
١٤. الف: الخاص.
١٥. من النسختين.
١٦. من النسختين.
١٧. ب: الحاضر.
١٨. الأصل: و المنفصلة.

اللّاتعاند[1] بين قضيّتين، فالموجبة هي الّتي تحكم فيها بالتعاند كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد، والسالبة هي الّتى تحكم فيها باللاتعاند[2] كقولنا: ليس إمّا أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض، ثمّ التعاند بين القضيّتين إمّا في جانب الصدق وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق و إمّا في جانب الكذب وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الكذب، أو فيهما معاً بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق و الكذب.

و تسمّىٰ الأولىٰ مانعة الجمع كقولنا: هذا الشيء إمّا أن يكون حجراً أو شجراً، فإنّه يمتنع اجتماع هاتين القضيّتين على الصدق بأن يصدق على هذا الشيء أنّه حجر[3] و أنّه شجر، و يجوز اجتماعهما معاً على الكذب بأن يكون ذلك الشيء حيواناً، فلايكون[4] حجراً و لا شجراً، و هذه القضيّة مركّبة من قضيّة و ما هو أخصّ من[5] نقيضها، فإنّ[6] قولنا: هذا الشيء حجرٌ[7] يقابل كونه لاحجراً، فوضعنا في مقابله كونه شجراً و هو أخصّ من لاحجراً.

و تسمّىٰ الثانية مانعة الخلوّ، كقولنا: هذا الشيء إمّا أن يكون حيّاً أو ليس بعالم، فإنّه يمتنع [٥١ آ] اجتماع هاتين القضيّتين على الكذب، لأنّهما لوكذبتا معاً على شيءٍ لصدق عليه أنّه عالم و أنّه ليس بحيٍّ و إنّه محال، و يجوز اجتماعهما على الصدق، كما في الحيّ الجاهل و هذه القضيّة مركّبة من قضيّة و ما هو أعمّ من نقيضها، فإنّ قولنا: هذا الشيءُ حيٌّ يقابله أنّه ليس بحيٍّ، فوضعنا بدله ليس بعالمٍ و هو أعمّ منه، إذ كلّما ليس بحيٍّ[فهو ليس بعالمٍ] و بعض ما ليس بعالم حيٌّ.

و تسمّىٰ الثالثة حقيقيّة كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد، فإنّه يستحيل اجتماع هاتين القضيّتين على الصدق بأن يصدق على العدد المعيَّن أنّه زوجٌ و أنّه فرد و يستحيل اجتماعهما على الكذب أيضاً، لاستحالة سلب الزوج و الفرد عن العدد المعيّن، و هذه القضيّة مركّبة من قضية و من مساوي نقيضها ـ كما قلناه ـ أو منها و من نقيضها كقولنا: العدد إمّا زوج أو لازوج.

---

١. الأصل: لاتعاند.

٢. النسختان: الاتعاند.

٣. ب: حجراً.

٤. ب: ولايكون.

٥. ب: من أن.

٦. ب: و انّ.

٧. في النسخ الثلاث: حجراً.

إذا تقرّر هذا فنقول: هذه المنفصلة الموجبة- أعني قوله: الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً -، إذا أردنا الممكن الخاصّ كانت المنفصلة حقيقيّة، لاستحالة اجتماع جزئيها على الصدق و على الكذب:

أمّا الأوّل فلأنّهما لو صدقا[1] معاً علىٰ شيءٍ لكان ذلك الشّيء ضروريّ الوجود لذاته و غير ضروريّ الوجود لذاته، فيجتمع النقيضان، هذا خلفٌ.

و أمّا الثّاني فلأنّهما لوكذبا معاً لتعيّن[2] كونه ممتنعاً مع فرض كونه موجوداً،[3] هذا خلفٌ.

فإن قلت: إنّ[4] الممكن الخاصّ ليس نقيضاً للواجب و لامساوياً لنقيضه، بل هو أخصّ من نقيضه، إذ نقيضه ما ليس بواجب و هو أعمّ من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ أو ممتنعاً، فكيف تجعل القضيّة المركّبة منهما حقيقيّة مع تقديرك من قبل أنّ الحقيقيّة يجب أن تكون مركّبة من القضيّة [و نقيضها][5] أو مساوي[6] نقيضها.

قُلتُ: لاشكّ أنّ الممكن الخاصّ -من حيث[7] مفهومه- ليس نقيضاً للواجب، بل أخصّ من نقيضه -كما ذكرتم- و لهذا عند اقترانه بموضوع عامّ شامل للوجود و المعدوم لايدلّ علىٰ تحقّق شيءٍ من جزئي الإمكان الخاصّ كالمعقول أو المتصور بكون القضيّة المركبة من الواجب و منه مانعة[8] جمع و أمّا إذا كان الموضوع المردّد فيه موضوعاً خاصّاً دالّاً علىٰ تحقّق أحد جزئي الإمكان، بقي[9] الترديد إنّما هو في تحقّق الجزء الآخر أو لاتحقّقه و هما نقيضان[10]. فهٰهنا لمّا قيّدنا الموضوع بالموجود دلّ علىٰ أنّه ليس بضروريّ العدم و هو أحد[11] جزئي الممكن الخاصّ، فيبقى[12] الترديد في الحقيقة[13] في الجزء الأخير و هو ما ليس بضروريّ الوجود و نقيضه و هو الواجب، فصارت هذه المنفصلة مركّبة من قضية[14] و نقيضها، لأنّ المقسوم[15] هو ليس بضروريّ

---

١. الأصل: صدقتا.
٢. ب: لتغيّر.
٣. ب: و هذا.
٤. ب: -إنّ.
٥. من النسختين.
٦. الأصل: مايساوى.
٧. الأصل: + هو.
٨. الأصل: مانع.
٩. الف: دالّاً علىٰ تحقّق إحدىٰ جزئي الإمكان نفى، ب: دالّاً علىٰ جزئى الإمكان نفى.
١٠. ب: يقتضيان.
١١. النسختان: إحدىٰ.
١٢. ب: فبقى.
١٣. الأصل: الحقيقية.
١٤. ب: قصة.
١٥. الأصل: المقسومة.

العدم، فكأنّا قلنا: ما ليس بضروريّ العدم إمّا أن يكون ضروريّ الوجود و هو الواجب، أو لايكون ضروريّ الوجود و هو الممكن الخاصّ.

قوله: «و لو أردنا العام» و هو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين كانت المنفصلة الّتي ذكرها الشّيخ أبو إسحاق ـ و هي قوله: «الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً» ـ مانعة الخلوّ دون الجمع، أمّا امتناع الخلوّ عنهما[۱] فظاهر، فإن كذب الإمكان العامّ على الموجود يوجب كونه ممتنعاً، هذا خلف.

و أمّا جواز الجمع بينهما فظاهر أيضاً، فإنّهما يصدقان على الواجب لكونه غير ضروريّ [۵۱ ب] العدم و لو أردنا الإمكان الأخصّ و هو الذي حكم فيه برفع[۲] الضرورات[۳] كلّها الذاتية و المشروطة[٤] و الوقتية[٥]، أو[٦] الاستقبالي[۷] و هو الّذي حكم فيه برفع هذه الضرورات[۸] بالنظر إلى الاستقبال لكانت المنفصلة المذكورة مانعة جمع، لاستحالة اجتماع جزئيها على الصدق، فإنّ صدق الوجوب على الموضوع يستلزم[۹] كونه ضروريّ الوجود لذاته، و صدق الإمكان الأخصّ أو الاستقبالي[۱۰] عليه يقتضي أن يكون ضروريّ الوجود لا بذاته و لا بغيره من وقت أو شرط.

و يمكن اجتماعهما معاً على الكذب، لجواز كون الموجود غير واجب لذاته و لا ممكناً بأحد الإمكانين [المذكورين][۱۱] كالخسوف للقمر، فإنّه ليس واجباً لذاته و لاممكناً بشيء[۱۲] من الإمكانين، لكونه[۱۳] ضروريّاً بحسب الوقت المخصوص و هو حيلولة الأرض بين النيّرين.

قوله: «قيل: هنا الوجود مغايرٌ للوجوب» هذا إشارة إلى إيراد أورده فخرالدين على ثبوت

---

۱. الأصل: عنها.
۲. ب: ـ برفع.
۳. الف: الضرورتين، الأصل و ب: الضروريات.
٤. الأصل: المشروطية.
۵. الأصل الوقية.
٦. ب: و.
۷. الأصل: الاستقبال.
۸. هذه الجملة: «و هو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات» محذوفة في نسخة ب.
۹. النسختان: مستلزم.
۱۰. الأصل: الاستقبال.
۱۱. من النسختين.
۱۲. ب: لشيء.
۱۳. الأصل: لانه، بدل: لكونه.

الواجب لذاته و هو أنّه يقال:

لو كان واجب الوجود متحقّقاً لكان وجوبه مغايراً[١] لوجوده، «ألاشتراك الثاني» ـ أعني الوجودين الواجب و الممكن ـ «دون الأوّل» ـ يعني الوجوب ـ لاختصاصه بالواجب و سلبه عمّا عداه.

«و لأنّا نقول: موجود واجب، فيُفيدُ[٢]»، أي يحصل بقولنا هذا فائِدة و لوقلنا: موجود موجود[٣] لم يفد[٤] و لولا مغايرة[٥] الوجوب[٦] للوجود لاستوىٰ[٧] هٰذان القولان في الإفادة و عدمها، فتثبت[٨] المغايرة بينهما، «فإن لم يكن بينهما ملازمة» ـ أي لايكون أحدهما لازماً للآخر ـ صحّ انفكاك أحدهما عن الآخر.

«و هو» ـ أي انفكاك[٩] أحدهما عن الآخر ـ «باطل، لعدم تعقّل انفكاك الوجود عن الوجوب»، لأنّ كلامنا إنّما هو في الوجود[١٠] الواجب لذاته، فلو انفكّ عن الوجوب صار الواجب لذاته غير واجب، فتنقلب الحقائِق و هو غير معقول، «و بالعكس» ـ أي و عدم تعقّل انفكاك الوجوب عن الوجود، ـ لكون الوجوب[١١] صفة للوجود و الصّفة لايعقل انفكاكها عن موصوفها وإن كان بينهما ملازمة، فهي لاتكون من الطرفين بأن يكون كلّ واحد من الوجوب و الوجود ملزوماً للآخر و لازماً له، لاستحالة الدور الحاصل باعتبار احتياج اللازم إلىٰ ملزومه، «و لا من الوجود»، أي و لاتكون الملازمة من جانب الوجود بأن يكون هو الملزوم و الوجوب لازماً له، «و إلّا لاشترك الوجوب بين الموجودات»، لاشتراك ملزومه ـ أعني الوجود ـ بينها و هو باطل بالضرورة.

«و يلزم أيضاً كون الوجوب معلولاً»، أي للوجود الّذي هو ملزومه، و هو محال «ولا

---

١. الأصل: مغاير.

٢. الف: فنقيد، ب: متقيّد، الأصل: فيعتد.

٣. النسختان: ـ موجود.

٤. الف: لم نفد، ب: يفد، بدل: لم يفد.

٥. الأصل: مغاير.

٦. ب: الواجب، بدل: الوجوب.

٧. ب: لايستوي.

٨. النسختان: فثبت.

٩. الأصل: الانفكاك.

١٠. ب: الوجود.

١١. النسختان: الواجب.

بالعكس» ـ أي و لاتكون الملازمة من جانب الوجوب [بأن يكون ملزوماً للوجود] ـ «لأنّ الوجود نعت» للوجود و «متأخر» عنه، «فلايكون علّة للوجود» و إلّا دار. و إذا كان فرض تحقّق الواجب ملزوماً لهذه المحالات كان محالاً، فتحقّق الواجب محال.

«لا يقال: الوجوب سلبيٌّ»، فلايكون علّةً ولامعلولاً.

«لأنّا نقول:» لانسلّم كونه سلبيّاً و كيف و هو تأكيد الوجود و الشيء لايتأكّد بنقيضه و لأنّ نقيض الوجوب اللّاوجوب و هو محمول على العدميّ كالامتناع و المحمول على العدميّ عدميٌّ بالضرورة؛ فاللّاوجوب عدميٌّ، فنقيضه ـ و هو الوجوب ـ [٥٢ آ] ثبوتيّ.

قوله: «أجاب بعض المحقّقين بأنّ الوجود لو اشترك بالتواطىء» ـ أى تساوت أفراده [فيه][١] من غير تفاوت بالأولويّة و الأوّليّة و الأشدّيّة [و مقابلاتها][٢] ـ «لتساوت أفراده في الاقتضاء» ـ أي كان يلزم من اقتضاء[٣] أحد الأفراد الوجوب[٤] اقتضاء كلّ واحدٍ[٥] منها الوجوب «و ليس» ـ أي و ليس الأمر «كذلك و إنّما اشتراكه بالتشكيك» على ما عرفت من قبل، «فكان» اقتضاء بعض أفراده للوجوب كاقتضاء بعض الأنوار كنور الشمس إبصار الأعشىٰ و هو الذي لايُبصر ليلاً[٦] بخلاف غيره من الأنوار كنور السراج و الكواكب و ذلك لكون النور صادقاً على أفراده بالتشكيك.

و اعلم: أنّ في هذا الكلام موضع نظر و هو قوله: «إنّ الوجود لو اشترك بالتواطي لتساوت أفراده في الاقتضاء»، فإنّ ذلك ممنوع، فكيف و الأجناس مقولة علىٰ أنواعها بالتواطي و كلّ نوع يقتضي ما لايقتضيه الآخر كاقتضاء الإنسان التعجّب دون غيره من أنواع الحيوانات و كاقتضاء الشمس النور المعيّن دون غيرها من[٧] الكواكب مع كونها من أفراد جنس الجسم الصادق عليها و علىٰ غيرها بالتواطىء.

و عبارة المحقّق رحمه الله في هذا الموضع من كتاب *التلخيص* هذه:

«لو كان الوجود المشترك يدلّ على الموجودات بالتواطىء للزم من كونه مستلزماً للوجوب

---

١. من النسختين.

٢. من النسختين.

٣. الف: يلازم اقتضاء.

٤. ب: لوجوب.

٥. ب: + واحد.

٦. الأصل: بالليل.

٧. ب: بين.

في موضع كون كلّ وجود مستلزماً له و ليس الأمر كذلك».

و هذا مخالف للعبارة التي نقلها الشارح دام ظلّه [عنه هناك][۱]. لأنّه جعل[۲] اقتضاء كلّ[۳] فرد من أفراد الكلّي المقول عليها بالتواطىء لأمرٍ[٤] يستلزم[٥] اقتضاء كلّ فرد لذلك الأمر[٦] و منعه ظاهرٌ لما عرفت.

و هيٰهنا جعل اقتضاء ذلك الكلّي لأمرٍ في صورة تستلزم اقتضائه لذلك الأمر في كلّ صورة، لأنّ المشترك إذا كان علّة لأمرٍما و كان ذلك المشترك موجوداً في كلّ أفراده على السواء لزم وجود ذلك الأمر ـ أعني المعلول ـ في كلّ فردٍ من أفراد ذلك المشترك، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته.

قوله: «و لايلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً»، فإنّ المعلول المساوي ملزوم لعلّته وليس علّة لها، و أحد المتضايفين ملزوم لصاحبه و ليس علّة له[۷].

«و الحقّ أنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصوّر» ـ أي[۸] الشيء الحاصل[۹] صورته[۱۰] في العقل ـ «إلى الوجود الخارجيّ» و هي[۱۱] ـ أي الوجوب و الإمكان و الامتناع ـ «معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور» و هو نسبة الماهيّة المتصوّرة إلى الوجود الخارجي «و ليست بموجودات في الخارج حتّى تكون عللاً للامور[۱۲] التي تستند إليها أو معلولاتها[۱۳]، كما أنّ تصوّر زيد ـ و إن كان معلولاً لمن يتصوّره ـ لايكون ذلك التصوّر علّة لزيد و لا معلولا له.»

«و كون الشيء واجباً في الخارج[۱٤] هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً[۱٥] إلى الوجود

۱. من ألف، أمّا في ب فورد هكذا: دام ظلّه عنه، لأنّه هناك.
۲. ب: + أو.
۳. النسختان: ـ كلّ.
٤. النسختان: ـ لأمر.
٥. ب: لايستلزم.
٦. الأصل: من ذلك الأمر.
۷. ب: ـ له.
۸. الأصل: و أنّ.
۹. ألف: الحاصلة.
۱۰. ب: صورة.
۱۱. الأصل: و هو.
۱۲. الأصل: علة لامور.
۱۳. الأصل: و معلولالها، الف: او معلول لها.
۱٤. الأصل: + و.
۱٥. الأصل: مستند، ألف: يستند.

الخارجي حصل[۱] في عقله معقول[۲] هو الوجوب، و إذا كان الوجوب سلبيّاً لايلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإنّ السلبيَّ سلبُ شيءٍ» و هذا إشارة إلىٰ جواب الدليل الأوّل من الدليلين اللّذين [۵۲ ب] مرّ ذكرهما على كون الوجوب ثبوتيّاً و ذلك أن يقال: حقيقة الوصف السلبيّ هو سلب شيء عن الموصوف به، كما نقول: الفرديّة مثلاً صفة سلبيّة، فإنّ معناها سلب شيءٍ ـ وهو الانقسام بمتساويين[۳] ـ عن شيءٍ هو العدد و هو الموصوف بها و الوجوب وصف للوجود، فإذا كان سلبيّاً كان معناه سلب شيءٍ عن الوجود[٤] و سلب شيءٍ عن الوجود لايكون حمل العدم عليه حتّى يلزم من تأكيد[۵] الوجود[٦] بالوجوب حينئذٍ تأكيده[۷]بنقيضه الذي[۸] هو العدم.

قوله: «و أيضاً إن كان الوجوب و اللاوجوب نقيضين[۹] بمعنى[۱۰] يقسّمانِ[۱۱] جميع الاحتمالات»، أي يندرج فيهما جميع الأقسام المحتملة بحيث لايبقىٰ احتمال إلّا و هو مندرج[۱۲] تحت أحدهما و هذا شأن النقيضين، إذ لو لم يندرج فيهما جميع الاحتمالات لكان هناك احتمال خارج عنهما، فيلزم جواز ارتفاع النقيضين، هذا خلفٌ، بحيث لأيبقى مفهوم إلّا و يصدق عليه إمّا الوجوب أو اللاوجوب[۱۳] «و الوجود و العدم كذلك»، أي نقيضان يقسّمان[۱٤] جميع الاحتمالات الممكنة بحيث لايبقى مفهوم و لامتصوّر إلّا و يصدق عليه إمّا الوجود و إمّا[۱۵] العدم «و كان العدم محمولاً على اللاوجوب»، بحيث يصدق كلّ لاوجوب، فهو معدوم، «فلايلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلّيّاً» بحيث يصدق كلّ وجوب، فهو موجود، لأنّه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميّاً أيضاً» و إن كان اللاوجوب[۱٦] عدميّاً، «فإنّ الممكن العام»

۱. في جميع النسخ: لزم، و ما أثبتناه موافق لأنوار الملكوت.
۲. الف: معقولاً.
۳. متساويين.
٤. ب: الوجوب.
۵. ب: تاكد.
٦. الأصل: الوجوب.
۷. ب: تاكده.
۸. الف: الذهني.
۹. الف: نقيض.
۱۰. في النسخ الثلاث: يعنى.
۱۱. الف: يقتسمان.
۱۲. الاصل: يندرج.
۱۳. الأصل: و ألا وجوب.
۱٤. ب: يقتسمان.
۱۵. ب: أو، بدل: إما.
۱٦. ب: الاوجوب.

ـأعني الوجوديّ ـ و هو الذي حكم فيه برفع ضرورة العدم «و الممتنع» و هو ضروريّ العدم «نقيضان بالوجه المذكور» ـ أي بمعنى اقتسامهما جميع الاحتمالات، لاستحالة تحقّق واسطة بين الممتنع و بين[1] ما ليس بممتنع، «و الممتنع عدميّ»، إذ لو كان وجودياً لما كان ممتنعاً. هذا خلف.

«ولا يجب أن يكون كلّ ما هو ممكن بالإمكان العام» ـ أعني كلّ ما ليس بممتنعٍ ـ «وجوديّاً، بل بعضه وجوديّ و بعضه عدميّ».

و هذا جوابٌ عن الدليل الثاني من الدليلين المذكورين على كون الوجوب ثبوتيّاً و نحن قد بيّنّا فيما سلف هذه المغالطة و حلّها، فلانطول[2] بإعادتها.

[المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالىٰ]

قال المصنّف رحمه اللّه: «خواص الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره و إلّا ينافي[3] الحالُ حالَ فرض عدم الغير؛ و أن لايتركّب عن الغير و إلّا لكان محتاجاً إليه؛ و أن لايكون وجوده زائِداً عليه و إلّا لزم الاستغناء [عنه[4]]، أو تنافي الوجوب و الإمكان ،أو لزم تأثير المعدوم في الموجود و الكلّ محال؛ و أن لايصحّ عدمه و إلّا لكان وجوده مفتقراً[5] إلى عدم موجب العدم، فيتنافي الفرضان.»

قال الشارح دام ظلّه: «قد ذكر المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ للواجب» أربع[6] «خواص» خاصّة[7] الشيء مالايوجد لغيره:

«الأولىٰ[8]: أنّه لايجب[9] بذاته و بغيره معاً، لأنّ ما بالذات لايرتفع بارتفاع الغير»، لأنّ العلّة التامّـة في ثبوته للذات هو نفس الذات و الذات لايمكن ارتفاعها عن نفسها و كان ثابتاً لها سواء

---

١. النسختان: ـ بين.
٢. الف: فلا تطويل.
٣. الأصل: و لاينافى.
٤. زيادة من الياقوت.
٥. ب: مفتقر.
٦. الف: سبع.
٧. ب: خاصيّة.
٨. الأصل: الأوّل.
٩. الأصل: يجب، ب: لايوجب.

ارتفع غير[۱] الذات أو لم يرتفع.

«و ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير» و إن كانت الذات متحقّقة فلو كان الشيءُ الواحد واجباً بالذات و بالغير معاً لزم اجتماع النقيضين ـ أعني الوجود و العدم ـ «حال فرض عدم [۵۳ آ] ذلك الغير»، لأنّه باعتبار كونه واجباً بالذات يكون موجوداً و باعتبار كونه واجباً بالغير يكون معدوماً بعدم ذلك الغير.

و فيه نظرٌ، فإنّ اجتماع النقيضين إنّما يلزم إن لو كان ذلك الغير ممكن الانفكاك عن الذات، أمّا إذا كان لازماً بحيث يكون فرض عدمه فرضاً لعدم الذات فلا. و أيضاً فإنّ المحال ـ أعني اجتماع النقيضين ـ إنّما يلزم من المجموع الحاصل من اجتماع الوجوب بالذات و الوجوب بالغير لشيءٍ[۲] واحد و عدم ذلك الغير، و ذلك ملزوم لكون هذا المجموع محالاً، لكن لايلزم من كون هذا المجموع محالاً كون جزئِه ـ أعني اجتماع الوجوب بالذات و الوجوب بالغير ـ محالاً.

و النزاع إنّما هو في هذا و الأولىٰ أن يقال: لو كان الواجب لذاته واجباً بغيره لزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الغير و إلّا لما كان واجباً به و غير محتاج إليه و إلّا لما كان واجباً و اللازم محال بالضرورة، و أيضاً فإنّ هذا الحكم صادق على كلّ معقول سواء كان واجباً، أو ممتنعاً؛ فإنّه يمتنع أن يكون معقول ما من المعقولات واجباً لذاته و بغيره[۳] معاً، فلايكون هذا الحكم من خواصّ الواجب، أمّا لو جعل الخاصّة كونه موجوداً لايجب بغيره كان صواباً.

قوله:

«الثانية: أن لايتركّب عن غيره» ـ أي لايكون لواجب الوجود تعالىٰ جزء[٤] بحيث يكون ذاته مركّبة عن ذلك الجزء و عن غيره [من الأجزاء][٥] ـ «و إلّا لكان» واجب الوجود «محتاجاً إليه» ـ أي إلىٰ ذلك الجزء ـ «ضرورة احتياج المركّب إلىٰ كلّ واحد من مفرداته و أجزائِه» وجزؤه غيره بالضرورة و إلّا لكان إيّاه، فلايكون جزءاً، هذا خلفٌ، فيكون مفتقراً إلىٰ غيره،

---

۱. الف: ـ غير.

۲. ب: بشي واحد.

۳. الف: ـ و بغيره.

٤. الأصل: جزءاً.

۵. من النسختين.

«فيكون ممكناً مع فرض وجوبه» بذاته، هذا خلفٌ و يلزم أن «يكون واجباً بذاته و بغيره معاً»، أمّا وجوبه بذاته فلأنّه مفروض و أمّا وجوبه بغيره فلأنّه يكون واجباً بأجزائِه الّتي هي غيره، «هٰذا خلف»، تقدّم بيان استحالته في الخاصّة[1] الأولىٰ.

«الثالثة: أنّ وجوده نفس ماهيّته و هو» ـ أي كون وجوده نفس ماهيّته ـ «قول الأوائل ومذهب أبي الحسين البصري و أبى الحسن» عليّ بن إسماعيل «الأشعري[2] خلافاً لأكثر المتكلّمين».

أمّا كون هذا الحكم من خواص الواجب، فهو مذهب الأوائِل خاصّة، لأنّهم يزعمون أنّ وجود الممكنات زائِد[3] على ماهيّاتها، أمّا أبوالحسين البصري و أبو الحسن الأشعري و من وافقهم في هذه المسألة كالمصنّف، فإِنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ وجود كلّ موجود فهو نفس حقيقته سواءً كان واجباً، أو ممكناً و قد تقدّم ذلك، فعلىٰ هذا لايكون ذلك من خواصّ الواجب تعالىٰ عندهم، بل عرضاً عامّاً[4] شاملاً له و لغيره «و الدليل» علىٰ كون وجوده[5] نفس حقيقته «أنّه لو كان زائِداً عليها، فإِمّا أن يكون محتاجاً إلى الماهيّة، أو مستغنياً عنها، [و][6] الثاني» من القسمين و هو كون الوجود[7] مستغنياً عن الماهيّة «باطلٌ بالضرورة»، لأنّ الوجود على تقدير زيادته يكون[8] صفةً للماهيّة و الصفة لايُعقَل استغناؤها عن موصوفها و محلّها.

«و الأوّل» من القسمين و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهيّة «يقتضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً»، لما عرفت من كون كلّ محتاج إلى غيره ممكناً بذاته «و هو محال»، لأنّ ذلك ينافي وجوبه بذاته، «و هذا» القدر «كافٍ[9]» في إثبات المطلوب، «إلاّ أنّ المصنّف قسّم كون الوجود ممكناً و هو المحال اللازم من القسم الأوّل ـ و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهيّة ـ

---

١. جميع النسخ: الخاصية.
٢. الف: الاسفراني.
٣. ب: زائداً.
٤. الأصل: عالماً، بدل: عاماً.
٥. الأصل: على كونه وجود، ألف: على كون وجود.
٦. من النسختين.
٧. ب: و هو كونه ممتنعاً، و في حاشيتها: و هو كونه مستغنياً، بدل: كون الوجود مستغنياً.
٨. ب: بكونه، بدل: يكون.
٩. ب: كان.

«إلى قسمين زيادة في الإيضاح» باعتبار كثرة المحالات اللازمة من فرض هذا القسم[١]. فقال: هذا الممكن لابدّ له من مؤثّر [ضرورة افتقار كلّ ممكن إلى مؤثر][٢]. فإمّا أن يكون المؤثّر فيه شيئاً[٣] غير الماهيّة و هو محال، لأنّه يلزم [منه][٤] احتياج واجب الوجود إلى غيره و هو محال، أو يكون المؤثّر فيه نفس الماهيّة و هو محال أيضاً، لأنّها إن أثّرت فيه و هي موجودة، فإمّا أن تكون بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه و إمّا بوجود آخر[٥] فننقل[٦] الكلام إليه و يتسلسل و يلزم كون الماهيّة موجودة مرّتين: مرّة بهذا الوجود و مرّة بالوجود السابق عليه و إن أثّرت فيه و هي معدومة لزم تأثير المعدوم ـ أعني الماهيّة ـ في الوجود و الكلّ محال. فالمقدّم[٧] ـ و هو كون وجوده زائِداً على ماهيّته ـ محال أيضاً. فوجب أن يكون وجوده نفس ماهيّته و هو المدّعىٰ.

و لقائل أن يقول: لانسلّم أنّه يلزم من استحالة المقدّم المذكور كون الوجود نفس الماهيّة، وذلك لأنّ المراد من كون وجوده زائِداً على ماهيّته كونه وصفاً عارضاً لها و لايلزم من انتفاء هذا ثبوت المدّعىٰ و هو كون الوجود نفس الماهيّة، لاحتمال قسم آخر و هو كون الوجود[٨] جزءاً من الماهيّة و حينئِذٍ لايتمّ هذا الدليل إلّا ببيان[٩] استحالة كونه تعالىٰ مركّباً و قد تقدّم ذلك في الخاصّة[١٠] الثانية.

و اعلم: أنّا[١١] حذفنا لفظة القسم الثاني من قول الشارح دام ظلّه، إلّا أنّ المصنّف قسّم القسم الثاني إلى قسمين و ذكرنا بدله كون الوجود ممكناً و ذلك لأنّ القسم الثاني من القسمين اللّذين ذكرهما هو كون الوجود مستغنياً و هذا القسم لم يقسّمه هو ولا المصنّف و لا لازمه[١٢] المحال

١. الف: هذه القسمة.
٢. ما بين الحاصرتين زيادة من النسختين و لم ترد في الأصل.
٣. الأصل: سبباً، ب: مثبتاً.
٤. من النسختين.
٥. ب: ـ آخر.
٦. الأصل: و ننقل.
٧. الأصل: و المقدم.
٨. ب: ـ الوجود.
٩. الأصل: باشان.
١٠. ب: الخاصية.
١١. الأصل: زيادة "إذا"
١٢. الأصل: و إلّا لزمه.

و هو استغناء الصفة عن موصوفها و إنّما قسّم كون الموجود ممكناً و هو المحال اللازم من القسم الأوّل ـ أعني كون الوجود محتاجاً ـ و يمكن تأويل ذلك بأنّ كون الوجود ممكناً هو أحد المحالين اللازمين من قسمي التالي[1] و أمّا استغناء الوجود في الماهيّة و احتياجه إليها فهو أحد قسمي المحال اللازم[2] للتالي و ذكره الشّارح دام ظلّه ثانياً، فصار قسماً ثانياً باعتبار الذكر، [لكن][3] من قسمي المحال اللازم للتالي، لامن قسمي التالي.

قوله: «قيل عليه: لم لايؤثّر من حيث هي‌هي كالقابليّة» [و هذا][4] إشارة إلىٰ ما أورده فخرالدين على الدليل المذكور من حيث النقض و من حيث المعارضة، أمّا النقض فهو أن يقال: قولكم: «[لو][5] أثّرت الماهيّة لكانت إمّا أن تؤثّر و هي موجودة، أو معدومة» ليست قسمة حاصرة، بل هنا قسم آخر و هو كونها تؤثّر من حيث هي هي، فلم لاتُؤثّر في الوجود من هذه الحيثيّة، كما أنّها تقبل الوجود من هذه الحيثية ـ أعني من حيث هي هي ـ و أمّا المعارضة فمن وجهين:

أحدهما: أنّ وجوده تعالىٰ معلوم و ماهيّته تعالىٰ غير معلومة، فوجوده غير ماهيّته [٥٤ آ].

و ثانيهما: أنّ الوجود قد ثبت كونه مشتركاً بين الواجب تعالىٰ و الممكنات و حينئذٍ نقول: وجود الواجب تعالىٰ من حيث هو وجود إن اقتضى التجرّد ـ أي عدم العروض للماهيّة ـ اطّرد هذا الحكم في سائِر الموجودات بمعنىٰ أنّه يكون كلّ وجود مقتضياً لعدم العروض للماهيّة وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين و هو إمّا كون الممكنات ليست موجودة أصلاً، أو يكون وجوداتها نفس حقائِقها و الأوّل باطل بالضرورة و الثاني باطل بما تقدّم في زيادة الوجود على ماهيّة الممكنات و إن اقتضى عدمه ـ أي عدم التجرّد و هو[6] عبارة عن العروض للماهيّة ـ لزم كون وجوده عارضاً لماهيّته[7] و هو باطل[8] و إن لم يقتض شيئاً ـ أي لا التجرّد و لاعدمه ـ كان وجود

---

١. الف: محال لازم، ب: محال اللازم.
٢. النسختان: من التالي.
٣. من ب، في الف: باعتبار الدارلان، بدل: باعتبار الذكر لكن.
٤. من النسختين.
٥. من النسختين.
٦. الأصل: و هي، ب: ـ و هو.
٧. الأصل: للماهية، الف: عرضا لماهيته، بدل: عارضا لماهيته.
٨. النسختان: و هو المطلوب.

واجب الوجود مفتقراً في تجّرده و عدم عروض وجوده لماهيّته[1] إلىٰ علّة منفصلة و إنّه محالٌ.

قوله: «أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل» ـ أعني النقض ـ بأنّ بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علّة لوجود موجوداً و ليس كذلك في قبول الوجود، فإنّ قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً و إلّا فيحصل ما هو حاصل، فإذن قد بطل هذا الاحتمال وتمّ الدليل، هذه عبارة المحقق.

قول الشارح دام ظلّه نقلاً عن المحقّق: «و الماهية من حيث هيهي موجودة في الذهن معدومة في الخارج» فيه نظرٌ، فإنّ الماهية لو كانت من حيث هي هي معدومة كانت ممتنعة.

«و عن الثاني» و هو أوّل وجهي المعارضة بأنّ المراد بوجوده[2] المعلوم إن كان هو الخاصّ به منعنا صدق الصغرىٰ، فإنّه عندنا نفس حقيقته التي هي غير معلومة و إن كان هو العام المقول بالتشكيك على وجوده تعالىٰ و على وجودات[3] الممكنات، فهو مسلّم، لكن نتيجة القياس حينئذٍ مغايرة ذلك الوجود العامّ للماهيّة و [هو][4] غير المتنازع[5] و قوله: «زائد في المعقوليّة»، أي زيادة[6] هذا الوجود العام ليس إلّا في العقل.

«و عن الثالث» ـ و هو ثاني وجهي المعارضة ـ «بأنّ المقول[7] بالتشكيك على أشياءٍ إذا اقتضى» [بعض][8] أفراده «شيئاً لايجب اطّراد تأثيره» بمعنى أنّه[9] لايجب[10] أن يكون كلّ فرد من أفراده مقتضياً لذلك الشيءِ «كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لإبصار العُشي[11] بخلاف غيره من الأنوار» و حينئذٍ نقول: لم لايجوز أن يكون وجود واجب الوجود مقتضياً للتجرّد، فلا يطّرد ذلك في الممكنات ليلزم إمّا عدمها، أو كونها موجودة بوجود غير زائد علىٰ حقائقها[12].

---

۱. الأصل: للماهية.

۲. الأصل: وجود.

۳. الأصل: وجود.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: المنازع.

٦. ب: زائد.

۷. ب: القول.

۸. من النسختين.

۹. ب: لأنه.

۱۰. الأصل: يجب، بدل: لايجب.

۱۱. الأصل: الأعشىٰ.

۱۲. الأصل: + المقول.

و زدنا قولنا: «بعض أفراده»، لأنّه لولا هذه الزيادة لم يكن الكلام صحيحاً، لأنّ المقول[1] علىٰ أشياء بالتشكيك إذا كان علّة تامّة لشيءٍ لزم وجود معلوله معه في جميع صور وجوده، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته، أمّا إذا اقتضىٰ بعض جزئيّاته المندرجة تحته التي هي ملزوماته أمراً لايجب كون باقي الجزئيات كذلك لاختلاف تلك الجزئيّات بالماهيّة، و أيضاً فالمثال[2] الّذي ذكره مطابق لما قلناه، لأنّ ضوء الشمس هو المقتضي لإبصار الأعشىٰ، لا لازمه[3] الّذي هو الضّوء الكلّي الصادق علىٰ جميع الأضواء بالتشكيك صدق اللازم [٥٤ ب] على ملزوماته و ليكون[4] مطابقاً لكلام المحقّق المنسوب إليه هذا الكلام و صورة كلامه في هذا الموضع و المعاني المشتركة على سبيل التشكيك[5] لايقتضي استلزام بعضها لشيءٍ استلزم غير ذلك البعض لذلك الشيء.

أمّا لفظة العُشي فهى جمع أعشىٰ و هو الموصوف بالإبصار نهاراً و عدمه ليلاً و أمّا العَشْي فهو مصدر عَشِيَ، فقال اعشاه اللّٰه فَعَشِيَ بالكسر يَعْشىٰ عَشَىٰ.

«الرابعة: أنّه لايصحّ عدمه و هذه قضية بديهية، لأنّ الواجب لذاته لايكون ممكناً لذاته» ـ أى بالإمكان الخاصّ ـ و صحّة عدمه تقتضي كونه [ممكناً][6] بالإمكان الخاصّ.

«و استدلّ المصنّف رحمه اللّٰه عليها» ـ أي على هذه الخاصّة[7] ـ «ببرهان غير واضح، هو أنّه لو جاز عدمه لكان لعلّة يجب معها» إذ لو عدم لذاته لكان ممتنعاً، هذا خلفٌ و حينئذٍ «يكون وجوده موقوفاً على عدم تلك العلّة» ـ أعني علّة عدمه ـ، «فيكون ممكناً لذاته و قد فرضناه واجباً لذاته، هذا خلفٌ.

قوله: «و ليس بجيّد، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لابغيره و تعليله الامتناع» ـ أي امتناع عدمه ـ «بعدم توقّف وجوده علىٰ عدم سبب العدم تعليل لما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير

---

١. ب: القول.
٢. ب: و المثال.
٣. ب: ـ لا لازمه.
٤. الأصل: ليكن.
٥. ب: التشكك.
٦. من النسختين.
٧. جميع النسخ: الخاصية.

ذاته».

و هذا إيراد أورده المحقّق علىٰ فخرالدين و فيه نظرٌ، فإنّا لانسلّم أنّه علّل امتناع عدمه بعدم[١] توقّف وجوده على عدم سبب العدم، بل استدلّ علىٰ ذلك الامتناع بذلك العدم، و لايلزم من الاستدلال بشيءٍ على آخر تعليل ذلك الآخر ـ أعني المدلول بذلك الشيء، أعني الدليل ـ فإنّا نستدلُّ علىٰ إمكان العالم و هو أمر لازم له لذاته بالحدوث و هو وصف عارض و لم يلزم [من][٢] ذلك تعليل الإمكان بالحدوث، نعم الدليل علّة للمدلول في الذهن لا في الخارج و كثيراً مايكون المعلول علّة لعلّته في الذهن كالاستدلال بوجود العالم علىٰ وجود الصانع.

و يمكن أن يُجاب عن هذا بأن نقول[٣]: استحالة عدم الواجب لذاته [تعالىٰ][٤] لازم له في الذهن لزوماً بيّناً ـ أي بغير واسطة[٥] كما هو لازم في نفس الأمر، فإنّ تصوّر كون الشيء واجباً لذاته مستلزم لتصوّر استحالة عدمه، فلو استدللنا على استحالة عدمه بعدم توقّف وجوه علىٰ عدم سبب العدم لجعلنا[٦] لحوق استحالة العدم على الواجب لذاته التى هي لازمة له لذاته بواسطة ما ليس لازماً للواجب تعالىٰ لذاته، بل بواسطة غير ذاته، هذا خلفٌ.

[المسألة السّابعة: في خواص الممكن لذاته]

قال المصنّف رحمه اللّه: «خواص الممكن لذاته أن لايوجد أحد طرفيه إلّا بأمر منفصل و أنْ لايكونَ أحد الطرفين أولىٰ به[٧] و الحاجة إلى المؤثّر من الإمكان، لامن الحدوث».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا ذكر خواص الواجب شرع في خواص الممكن و قد ذكر منها ثلاثاً:

الأولىٰ[٨]: أنْ لايوجد أحد طرفيه إمّا الوجود أو العدم إلّا[٩] بعلّة خارجة عن ذاته منفصلة

---

١. الأصل: لعدم.
٢. من النسختين.
٣. النسختان: يقال.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: وسط.
٦. الأصل: فجعلنا.
٧. ب: ـ به.
٨. الأصل: الاوّل.
٩. ب: لا.

عنه[١]. لأنّه لولا ذلك» ـ أي لولا افتقاره في اتّصافه بأحد طرفيه المذكورين إلى علّة خارجة عن ذاته ـ «لزم أحد الأمرين و هو[٢] إمّا استغناؤه» في ذلك مطلقاً «و هو باطل بالضرورة، أو افتقاره فيه إلى علّة هي ذاته و هو محال، لأنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فلو كان الشيء علّة لنفسه لزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه و هو محالٌ بالضرورة».

و فيه نظر، فإنّه على تقدير انتفاء افتقاره في اتّصافه بأحد طرفيه إلىٰ علّة خارجة [٥٥ آ] عن ذاته منفصلة عنه لايكون اللازم أحد الأمرين المذكورين، بل أحد أمور ثلاثة: و هو إمّا استغناؤه مطلقاً، أو افتقاره إلىٰ علّة هى نفسه، أو إلىٰ علّة داخلة فيه، و حينئذٍ لايلزم من بطلان القسمين المذكورين تحقّق الافتقار إلىٰ علّة خارجة، بل إنّما يلزم ذلك إذا بطل القسم الثالث المذكور أيضاً.

و الحقّ: أنّ المراد بالعلّة المنفصلة هنا المغايرة لذات الممكن، سواء كانت جزئه أو خارجة عنه، و حينئذٍ يلزم من بطلان استغنائه[٣] و افتقاره إلىٰ علّة هي نفسه افتقاره إلىٰ علّة منفصلة عنه، و لأنّه علىٰ تقدير كون العلّة في أحد الطرفين هي الذات لايلزم أن يكون الشيء علّة لنفسه، بل يلزم أن يكون علّة لوجوده أو لعدمه[٤].

و أيضاً في عبارة المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ و الشارح دام ظلّه موضع نظرٍ و هو قولهما: «أن لايُوجَد أحد طرفيه إمّا الوجود أو العدم إلّا لعلّة»، فإنّ معناه حينئذٍ أن لايُوجد وجوده و لايُوجد عدمه إلّا بعلّةٍ و استحالة هذا ظاهرةٌ[٥]، فإنّ الوجود لايثبت للوجود و لا للعدم.

قوله: «الثانية: أن لايكون أحد الطرفين» ـ أعني الوجود و العدم ـ «أولىٰ به[٦] من الآخر، لأنّه مع تلك الأولويّة إن أمكن[٧] وقوع الطرف المرجوح، لنفرض وقوعه[٨] في وقت» [و قد كان الطرف الراجح واقعاً في طرف] آخر[٩]، فتخصيص أحد الوقتين» ـ أعني الوقت الذي وقع فيه

١. الأصل: عن ذاته، بدل: عنه.
٢. ب: ـ و هو.
٣. ب: الاستغنابه.
٤. الأصل: عدمه.
٥. الأصل و الف: ظاهر.
٦. ب: ـ به.
٧. الأصل: إنّما يمكن.
٨. الأصل: فلنفرضه واقعاً، ب: و لنفرض و قوعه.
٩. ما بين الحاصرين زيادة لم ترد في الأصل.

الطرف الراجح[1] و الوقت الذي وقع فيه الطرف المرجوح ـ «بوقوع أحد ذينك الطرفين دون الآخر»، أو دون الطرف الآخر «ترجيح من غير مرجّح و هو محال و إن لم يكن ذلك» ـ أي وقوع الطرف المرجوح ـ «كانت» الأولويّة «وجوباً»، فيكون الممكن واجباً، هذا خلفٌ.

و فيه نظر، فإنّ لقائِل أن يقول: لم لايجوز أن يكون أحد الطرفين أولىٰ من الآخر ولا تكون تلك الأولويّة بالغة إلى حدّ الوجوب بحيث يجب الراجح و يمتنع المرجوح، بل تكون الأولويّة و عدم سبب المرجوح كافيين في تحقّق الطرف الراجح.

قوله: «لأنّه مع تلك الأولويّة إن أمكن وقوع الطرف المرجوح[2] في وقتٍ، فلنفرض، فتخصيص أحد الوقتين بوقوع أحد الطرفين يكون ترجيحاً من غير مرجّح».

قلنا: إن أردت وقوع الطرف المرجوح من غير سبب اخترنا أنّه لايمكن و لايلزم من ذلك كون الأولويّة وجوباً، و إن أردت وقوعه مطلقاً [ـ أي][3] من غير اعتبار وجودالسبب و لاعدمه ـ اخترنا أنّه يمكن، و فرض وقوعه هو فرض وقوع سببه و حينئِذٍ لايكون ترجيحاً من غير مرجّح، بل لمرجّح[4] هو ذلك السبب المفروض وقوعه.

[قوله:][5] «*قال بعض المحقّقين*: هذا» ـ أي ما ذكرتموه من المدّعىٰ ـ «يقتضي نفي الأولويّة مطلقاً»، أي سواء كانت كافية في حصول الطرف الأولىٰ[6]، أولم يكن.

«و لقائل أن يقول: الطرف[7] الأولىٰ يكون أكثر وقوعاً» مثل وجود اللحية للرجل و عدمها عن المرأة «و أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً» كالمعلول المتوقف علىٰ وجود شرائِط متعدّدة، فإنّ عدمه يكون موقوفاً على عدم واحد منها و من علّته، فهو أقلّ شرطاً[8] من الوجود و أنت ما أبطلت ذلك، أي دليلك المذكور ليس مبطلاً[9] للأولوية بأحد هذه الاعتبارات المذكورة.

«و قد قيل في رجحان العدم» على الوجود «في الموجودات الغير القارّة كالصوت و الحركة:

---

۱. العبارة من قوله: "واقعاً في طرف آخر" إلىٰ قوله: "الطرف الراجح" محذوفة في نسخة ب.

۲. الأصل: الراجح.

۳. من النسختين.

٤. ب: به المرجّح، بدل: بل لمرجّح.

٥. من النسختين.

٦. الف: طرف الله، بدل: الطرف الأولىٰ.

۷. الأصل: طرف.

۸. ب: شرط.

۹. ب: مبطل.

أنّ العدم لو لم يكن أولىٰ بها لجاز عليها البقاء» الذي هو استمرار الوجود، كما جاز عليها [٥٥ ب] استمرار العدم».

«و أُجيب عنه: أنّ كلامنا في[١] الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره، و بقاء الغير القارّ ممتنع لغيره» و مراده أنّ كلامنا في الممكن لذاته[٢] إنّما هو من حيث ذاته[٣] و الممتنع لغيره و إن كان ممكناً[٤] لذاته إلّا أنّ امتناعه ليس[٥] من حيث ذاته، بل باعتبار غيره.

قوله: «و أقول: ليس المراد من الأولويّة كثرة وقوع الأشخاص في وقت واحدٍ أو أوقات كثيرة أو وقوع الشخص الواحد في أزمنة متعدّدة» ـ أي يستمرّ وجوده في تلك الأزمنة ـ لا بأن يُعدم، ثمّ يُوجد، لأنّ إعادة المعدوم محال.

قوله: «لأنّ ذلك الوقوع واجب مستند إلىٰ علّة و لا شدّة الواقع» ـ أي و ليس المراد بالأولويّة شدّة الواقع ـ «و لا قلّة شرط وقوعه، فإنّ جميع ذلك مستفاد [من خارج» ـ أي ليس مستفاداً من الممكن][٦] من حيث ذاته ـ و إنّما هو مستفاد من أمر [آخر][٧] خارج عن ذات الممكن، «بل المراد بذلك» ـ أي بالأولويّة ـ «الترجيح الذي لاينتهي إلىٰ طرف الوجوب» إن كان للوجود، و لا إلى «الامتناع» إن كان لطرف[٨] العدم «المستند إلى ذات الممكن و ليس المراد نفي الأولويّة مطلقاً» ـ أي سواء كانت مستفادة من ذات الممكن أو من أمر خارج عنه ـ «لأنّ المعلول المستند إلىٰ علّة مركّبة يكون وجوده أولىٰ» ـ أي أرجح ـ «عند وجود بعض أجزاء تلك العلّة من وجوده عند عدم الجميع».

و في هذا نظرٌ: فإنّ هذه الأولويّة ثابتة بين الوجود حال وجود بعض أجزاء علّته و بين الوجود حال عدم الجميع ـ يعني عدم كلّ واحد واحد على الجمع ـ و ليس الكلام فيه، إذ النزاع في أولويّة الوجود على العدم أو بالعكس، لا في أولويّة وجود من وجود، أو عدم من عدم،

---

١. ب: أى، بدل: فى.

٢. العبارة من قوله: "لذاته لا في الممتنع بغيره" إلى قوله "في الممكن لذاته" محذوفة في ألف.

٣. الف: ذات.

٤. ب: ممكن.

٥. ب: ـ ليس.

٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: بطرف.

وعدم المعلول المفروض أرجح من وجوده في الحالتين[1] ـ أعني حالة وجود بعض أجزاء العلّة و عدم البعض و حالة عدم الجميع ـ و إلّا [لما][2] كان واقعاً.

و قوله في الاعتراض على المحقّق أنّ ذلك واجبٌ مستندٌ إلى سببٍ مُسَلَّمٌ، لكن أغلبيّة أحد الطرفين و ندور الآخر دالّ على أولويّـة الغالب على النادر و ليس ذلك بـاعتبار الافـتقار إلى السبب و الوجوب به لاشتراك الغالب و النادر في ذلك.

و قال فخرالدّين في بعض كتبه: إنّ الذي عدمه أولىٰ من وجوده[3] هو الأعراض التي لاتبقى و أمّا الذي وجوده أولىٰ من عدمه، فلامثال له».

قوله: «الثالثة: إنّ الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثّر و ذلك حكم قد وقع الخلاف فيه، فـإنّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ [علّة][4] الحاجة هي الحـدوث و هـم قـدماء المـتكلّمين، أمّـا المتأخّرون[5] منهم و الأوائل» ـ أعنى الحكماء ـ «فإنّهم قالوا: علّة الحاجة إلى المؤثّر إنّما هـي الإمكان و هو الحقّ عندي لوجهين:

[الدليل الأول على أنّ علّه الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

الأوّل: أنّ العقل مع فرض [كون][6] الشيءِ ممكناً يطلب العلّة في ترجيح أحد طرفيه عـلى الآخر و إن لم يتصوّر شيئاً[7] آخر» من حدوث و غيره.

«و لو جوّز العقل وجوب الحادث لجزم» بجواز «استغنائِه» عن المؤثّر و زدنا لفظة «بجواز» لتصدق الشرطيّة المذكورة، لاستحالة أن يكون وجوب ذلك الحادث مجوّزاً[8] للاستغناء[9] عـن المؤثّر الذي هو فرعه مجزوماً به.

و لو قال بدل قوله: «و لو جوّز العقل» «و لو جزم العقل» بوجوب الحادث، كانت الشرطيّة

---

۱. الأصل: الحالين.
۲. من النسختين.
۳. ب: + و .
٤. من النسختين.
٥. الأصل: المتاخرين.
٦. من النسختين.
٧. النسختان: شيء.
٨. الأصل: بجوزا، الف: مجوّزاً، ب: محمولاً.
٩. الأصل: و للاستغناء، الف و ب: و الاستغناء.

المذكورة صادقةً و لم يحتج إلى الزيادة المذكورة.

و اعلم: أنّ حاصل هذا الكلام يرجع [٥٦ آ] إلى الاستدلال بلزوم الاحتياج للإمكان في العقل حال الغفلة عن الحدوث[١] علىٰ كون الإمكان علّة للاحتياج و بلزوم[٢] الاستغناء للوجوب المقترن بالحدوث على أنّ الحدوث ليس بعلّة للاحتياج.

و فيهما نظرٌ:

أمّا الأوّل: فلأنّه لايلزم من لزوم الشيء للشيء في العقل أن يكون الملزوم علّة و اللازم معلولاً، فإنّا متىٰ جزمنا بكون الشّيء عالماً جزمنا بكونه حيّاً و لم يلزم من ذلك كون العلم علّة للحياة.

و أمّا الثاني: فلأنّه لايلزم من كون الحدوث المقترن بالوجوب علّة للاستغناءِ أن لايكون[٣] الحدوث في الجملة علّة للاحتياج.

[الدليل الثاني على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

قوله: «الثاني: أنّ الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم فهي» ـ أي الحدوث ـ «صفة له» ـ أي للوجود المسبوق بالعدم ـ «و الصفة متأخّرة بالطبع عن الموصوف» بها، فيكون الحدوث متأخّراً عن الوجود بالطبع «و الوجود متأخّر عن تأثير[٤] موجده بالذات تأخّر المعلول عن علّته و تأثير الموجد متأخّر عن احتياج الأثر إليه في الوجود[٥] بالطبع»، لأنّ ما[٦] لايكون محتاجاً إلى المؤثّر لايكون أثراً[٧] للمؤثّر[٨] و الاحتياج متأخّر عن علّته بالذات تأخّر المعلول عن علّته، فإذن قد ظهر تأخّر الحدوث عن علّة الحاجة بهذه المراتب، فلو كانت هي الحدوث نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب و إنّه محال.

---

١. الأصل: + و.
٢. ب: يلزم.
٣. ب: ان يكون.
٤. الأصل: تأثيره، ب: متأخّر عن ثابت موجود، الف: متأخر ثابت موجود.
٥. الأصل: + و.
٦. الف: لازماً.
٧. الأصل: أثر.
٨. الف: لمؤثّر.

و اعلم: أنّ هذا الدليل يدلّ على امتناع كون الحدوث علّة للاحتياج أو جزءها أو شرطاً[١] من شرائِطها و لايلزم من ذلك كون الإمكان علّة للاحتياج الذي هو المدّعىٰ، نعم يدلّ من حيث وقوع الاتّفاق علىٰ أنّ علّة الاحتياج إمّا الإمكان، أو الحدوث، أو هما ؛ و قد دلّ هذا الدليل على امتناع[٢] القسمين الأخيرين، فتعيّن الأوّل، لكن هذا ضعيفٌ.

و قد قيل على هذا الدليل: إنّ الحدوث و إن تأخّر عن الحاجة، فإنّما تأخّر في الحصول في العين[٣]، و الكلام في كون الحدوث علّة[٤] إنّما يُريدون بها العلّة الغائيّة و هي متقدّمة في التصور الذهني و متأخّرة في الحصول العيني و حينئذٍ لايلزم من كون الحدوث متأخّراً عن الاحتياج في‌العين أن لايكون علّةً غائيّةً له و متقدّماً عليه في الذهن و هذه الخاصّة[٥] ـ أي علّة الحاجة[٦] ـ إنّما كانت من خواص[٧] الممكن، لأنّها خاصّة الإمكان اللازم للممكن و خاصّة اللازم المساوي تكون من خواص الملزوم.

قوله: «قيل: الإمكان صفة للممكن فهو متأخّر عنه و الممكن متأخّر عن التأثير المتأخّر عن الاحتياج المتأخّر عن علّته» ـ أي علّة الاحتياج، فلايكون[٨] هو إيّاها و إلّا [لزم][٩] تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب و إنّه محال.

و هذا إشارة إلى معارضة الدليل المذكور على امتناع كون الحدوث علّة الحاجة بالمثل.

«و الجواب: الكذب في قولهم: الممكن متأخّر عن التأثير، فإنّ المتأخّر إنّما هو وجوده» ـ أي وجود الممكن ـ «أو عدمه»، و هذا وحده كافٍ في الجواب.

قوله في تتمّة الجواب: «و ليس الإمكان متأخّراً عنهما» ـ أي عن الوجود و العدم ـ [٥٦ ب]، يمكن أن يُقال: إنّه جواب معارضة أخرىٰ بالمثل للدليل المذكور مقدّرة و هي أن يُقال: الإمكان نسبة بين الماهيّة و الوجود و العدم، و النسبة متأخّرة عن المنتسبين[١٠] بالضرورة،

---

١. ب: شيئاً.
٢. النسختان: انتفاء.
٣. ب: الغير.
٤. ب: عليه، بدل: علّة.
٥. ب: الخاصية.
٦. النسختان: ـ أى علة الحاجة.
٧. الأصل: الخواص.
٨. ب: و لايكون.
٩. من الف، في ب: و إلاّ لتقدّم.
١٠. الأصل: الشيئين.

فالإمكان متأخّر عن الوجود المتأخّر عن تأثير المؤثّر المتأخّر عن احتياج الأثر إلىٰ المؤثّر المتأخّر عن علّته، فلايكون إيّاها و إلّا لزم[١] تقدّم[٢] الشيءِ علىٰ نفسه بهذه المراتب.

فأجاب[٣] بالمنع من كون الإمكان متأخّراً عن الوجود، إذ الإمكان عبارة عن صحّة الوجود و العدم، و لايعقل [توقّف][٤] صحّة الشيء على[٥] تحقّقه. نعم الإمكان متوقّف علىٰ تصوّر الوجود و ليس تصوّر الوجود متأخّراً عن تأثير المؤثّر، إنّما المتأخّر عن[٦] تأثير المؤثّر تحقّق الوجود، لاتصوّر.

فإن قلتَ: حكمتَ فيما تقدّم بأنّ[٧] الوجود هو الماهيّة و حينئذٍ يلزم من كون الوجود متأخّراً[٨] عن التأثير كون الماهيّة متأخّرة عن التأثير[٩].

قلنا: الوجود هو الماهيّة في الخارج، أمّا في الذهن فيغايرها ـ كما تقدّم ـ و الإمكان يلحق الماهيّة الحاصلة في الذهن، لابشرط الوجود الخارجيّ.

---

١. الأصل: اللازم و هذه الكلمة محذوفة في نسخة "ب".

٢. ب: لتقدّم.

٣. الأصل: أجاب.

٤. من النسختين.

٥. ب: ـ علىٰ.

٦. ب: ـ عن.

٧. الأصل: زيادة "تأخّر".

٨. الأصل: متأخّر.

٩. الأصل: التأثر.

[المقصد الخامس: في إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولىٰ: في إثبات الصانع]

قال المصنّف رحمه اللّه: «القول في [إثبات] الصانع و توحيده و أحكام صفاته و ثبوت حدث يُوجب ثبوت صانع، لأنّه ممكن، فلابدّ من مؤثّر».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» ـ أي إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته ـ «هو الغاية القصوىٰ في علم الكلام و استدلّ المصنّف رحمه اللّٰه عليه بطريقة إبراهيم الخليل عليه السلام»، فإنّه [عليه السلام] استدلّ بالشروق و الغروب للكواكب علىٰ حدوثها بأن قال: هذه الكواكب لاتخلو عن الحوادث و كلّ مالايخلو من الحوادث فهو حادث، فالكوكب إذن حادثة و ما كان حادثاً لايصلح أن يكون إلهاً، فافتقرت الكواكب إلى[1] موجد غير حادث دفعاً للدور و التسلسل.

«و تقريرها» ـ هذه[2] الطريقة ـ بأن يُقال: العالم محدث و كلُّ مُحْدَثٌ فله مُحْدِثٌ، ينتج: العالم له[3] مُحْدِثٌ.

«أمّا الصغرىٰ» و هي كون العالم مُحْدَثاً، «فقد تقدّمت.

و أمّا الكبرىٰ فلأنّ كلّ مُحْدَثٍ فهو ممكن و كلّ ممكن فله مؤثّر، أمّا الصغرىٰ» و هي قولنا: كل محدَث فهو ممكن، «فلأنّ المحدَث قد اتّصف ذاته بصفتي الوجود و العدم»، لأنّ المحدَث

---

[1]. الأصل: علىٰ، الف: إلى.

[2]. ب: و تقرير هذه الطريقة بأن يقال.

[3]. ب: ـ له.

عبارة عن المسبوق بالعدم، فقد كان معدوماً، ثم صار موجوداً، فذاته «قـابلة لهـما بـالضرورة و لانعني بالممكن إلّا هذا و أمّا الكبرىٰ فضروريّـة و قد تقدّمت» في ذكر[١] خواص الممكن، «إذا ثبت هذا، فنقول: المؤثّر إن[٢] كان ممكناً افتقر إلىٰ مؤثّر آخر، فإمّا[٣] أن يتسلسل» و هو أن يكون كلّ مؤثّرٍ له مؤثّرٌ آخر إلىٰ غير النهاية «و هو محالٌ لما تقدّم، أو يدور» بأن يكون المؤثّر في ذلك المؤثّر نفس أثره، «و هو محال بالضرورة عند قومٍ، أو لأنّه يلزم تقدّم الشيءِ علىٰ نفسه» ضرورة تقدّم المؤثّر على الأثر و [على][٤] كلّ ما تقدّم الأثر عليه، فلو[٥] كان المؤثّر مؤثّراً في مؤثّره لكان متقدّماً عليه، فَيَتقدَّمُ[٦] المؤثّرُ حينئذٍ على نفسه و إنّه محال، «أو ينتهي إلى الواجب لذاته و هـو المطلوب».

قوله: «فإن قيل» ـ أي علىٰ هذا الدليل ـ « المعدوم نفي محض، فـلايصحّ[٧] الحكـم عـليه بقبول» الوجود و العدم، و ذلك لأنّ قولنا: «إنّه قابل للعدم» معناه أنّه ذات متقرّرة[٨] حالة العـدم موصوفة بقبوله و ذلك محال، لأنّ الماهيّة [٥٧ آ] حال العدم نفي محض و عدم صرف.

«سلّمنا» صحّة الحكم عليه ـ أي على المعدوم بالقبول ـ «لكن لم لايجوز[٩] أن تكون الماهيّة واجبة العدم حين العدم و واجبة الوجود حين الوجود، و حينئذٍ لايلزم» من قبول الماهيّة للوجود و العدم كونها ممكنة، و ممّا يؤكّد هذا الاحتمال «أنّ المحدَث بشرط[١٠] كونه محدَثاً لايجوز في العقل تقدّمه لا إلىٰ أوّلٍ»، أي لايجوّز العقلُ[١١] تقدّمَه لا إلىٰ أوّلٍ، «و إلّا لزم صحّة كون الحادث بشرط كونه حادثاً أزليّاً، هذا خلف.»

و ذلك لأنّ الحادث هو الذي لوجوده أوّل، و الأزليّ هو الذي ليس لوجوده أوّل، فـالجمع بينهما محال و إذا كان العقل يمنع من تقدّمه لا إلى أوّلٍ وجب أن[١٢] يكون لصحّة وجوده بداية،

---

١. ب: ـ في ذكر.
٢. الأصل: إذا.
٣. ب: و إمّا.
٤. من النسختين.
٥. ب: لو.
٦. الأصل: فتقدم.
٧. ب: و لا يصحّ.
٨. الأصل: منفردة.
٩. ب: لم يجوز.
١٠. ب: يشترط.
١١. الأصل: للعقل.
١٢. ب: حينئذٍ، بدل: أن.

فقبل تلك البداية لايكون صحيح الوجود، فيكون ممتنعاً، ثمّ انقلب ممكناً و إذا جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلىٰ الوجوب [لتساوى هذه الكيفيات في التعاند و التنافي، سلّمنا أنّه لاينقلب إلىٰ الوجوب][1]، لكنّ الإمكان باطل، لأنّ الوجود إن كان نفس الماهيّة الّتي يقال عليها كان قولنا: السواد يصحّ وجوده و عدمه بمنزلة قولنا: الوجود يصحّ وجوده و عدمه.

و القضيّة الأولىٰ ـ و هي قولنا: الوجود يصحّ وجوده ـ باطل، «و إلّا لكان الإمكان منسوباً إلىٰ شيءٍ» واحدٍ، أو[2] اتّصف الوجود بالوجود و كلّ منهما[3] محال بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّا إذا قلنا: الموجود يصحّ أن يكون موجوداً، فالموجود المحمول إمّا أن يكون عين[4] الموضوع، أو غيره. و الأوّل يلزم أن يكون الإمكان ثابتاً بين الشيءِ و نفسه و الثاني يلزم صحّة اتّصاف الوجود بالوجود.

و القضية الثانية ـ و هي الموجود يصحّ عدمه ـ كذلك ـ أي باطلة[5]. «لأنّ القابل مع المقبول[6]»، أي لابدّ من تقرير القابل و مجامعته للمقبول و إلّا لم يكن القابل قابلاً، بل منافياً، هذا خلفٌ.

و الموجود لايتقرّر مع العدم و لايجامعه، فلايكون قابلاً، فظهر أنّ قولنا: «الموجود يصحّ عدمه» باطلٌ، «و إن كان الوجود زائِداً» على الماهيّة «كان[7] معناه» ـ أي معنى قولنا: السواد يصحّ أن يكون موجوداً ـ «المعدوم يصحّ أن يكون موجوداً» و ذلك لأنّ السواد إذا كان مغايراً للوجود كان معدوماً، لكن هذا القول باطل بما ثبت[8] «من استحالة اجتماع القابل و المقبول هنا» ـ أي في هذه الصورة ـ لأنّهما عبارة عن الوجود و العدم و تبيّن[9] ذلك عند بيان قوله: يصحّ أن يكون معدوماً، «و لأنّ الماهيّة إمّا موجودة»، فتكون واجبة الوجود، لأنّها لوكانت في حال وجودها

---

١. من عبارة "لتساوى" حتى "لاينقلب الوجود" محذونة في الأصل ولكنها وردت في النسختين.

٢. ب: و.

٣. الأصل: منها.

٤. الأصل: غير.

٥. الأصل: باطل.

٦. الأصل: القبول.

٧. ب: كاف.

٨. النسختان: تبين، بدل: ثبت.

٩. الأصل: بيّن، الف و ب: تبيّن.

ممكنة لم يلزم من فرض عدمها محالٌ؛ فلنفرض عدمها، فيجتمع الوجود و العدم و هو محال لذاته، و إذا لزم من فرض عدمها محال كان عدمها محالاً، فتكون واجبةً و هو المدّعى، و إن كانت معدومة كانت ممتنعة، لأنّها لو كانت ممكنة الوجود لم يلزم من فرض وجودها محالٌ، لكن إذا فرض وجودها في تلك الحال اجتمع وجودها و عدمها و هو محال، فإذن وجودها محال، فهي ممتنعة.

و إذا لم تخل الماهيّة عن الوجود و العدم ـ و هما ملزومان للوجوب و الامتناع ـ، انتفى إمكانها.

«و الجواب» عن الأوّل « أنّ المحكوم عليه» بقبول الوجود و العدم «هو الماهيّة المعقولة» المغايرة لهما، «و ذلك لأنّا نعقل الماهيّة من غير أن نفرض معها وجوداً أو عدماً و نقول: تلك الماهيّة يمكن أن تكون مع الوجود الخارجيّ و يمكن أن لاتكون» و هو المراد بكونها قابلة للوجود و العدم.

«و عن الثاني: أنّ الماهيّة من غير اعتبار القيدين» ـ أعني حين الوجود و حين العدم ـ تكون[1] «ممكنة [٥٧ ب] و هو المطلوب»، إذ المدّعىٰ إمكان الماهيّة من حيث هي هي، لا مع اعتبار حال الوجود و حال العدم و أمّا البداية لصحّة[2] وجود المحدث فهى لازمة له من حيث هو محدث لا من حيث ذاته، فإنّه من حيث ذاته لابداية لصحّة وجوده، و تعيين وقت حدوث ذلك المحدث يلحقه من خارج ليست غير[3] الحدوث و هووجود العلّة التامّة، إذ الفرض أنّ[4] الحدوث لايقتضي إلّا سبق العدم و أمّا تعيين وقت بعينه و بدايته[5] بعينها فلايكون مستنداً إلىٰ الحدوث و إلّا لما حدث شيء إلّا[6] في ذلك الوقت، فيلزم حدوث الحوادث بأجمعها في وقت واحد و أنّه باطل.

«و قيل: البداية له امتناع بالغير ـ أي يمتنع» وجوده ـ « لكونه قبل صحّة بدايته، و مع توهّم

---

١. النسختان: ـ تكون.
٢. ب: بصحّة.
٣. الأصل: لسببه عن، بدل: ليست غير.
٤. الأصل و ب: أو الفرض لأنّ، الف: اذ الفرض أنّ.
٥. في النسخ الثلاث: بداية.
٦. ب: ـإلّا.

عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرىٰ قبلها».

و قوله: «لايلزم من ذلك» ـ أي من توهّم عدم[١] تلك البداية «صيرورته» ـ أى صيرورة[٢] المحدث ـ «أزليّاً مع أنّ الصحّة التي له» ـ أي للمحدث ـ بحسب «ذاته أزليّة».

و اعلم: أنّ ما ذكره الشارح دام ظلّه هنا هو كلام المحقّق و فيه نظرٌ، فإنّ قوله: «و مع توهّم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرىٰ قبلها» يفهم منه أنّ فرض كون الممكن محدثاً يستدعي بداية معيّنة بحيث لو توهّمنا عدمها يكون له بداية غيرها و ليس كذلك، فإنّ الحدوث لو استدعى بداية معيّنة لكان ما له بداية غير تلك البداية قديماً، هذا خلفٌ.

بل الحقّ أنّ البداية اللازمة من فرض الحدوث بداية مطلقة و قبل[٣] تلك البداية ـ أعني المطلقة ـ إنّما تكون لابداية و هو عبارة عن الأزل، فيكون ما ليس له تلك[٤] البداية أزليّاً، و أيضاً كان ينبغي أن نقول: «و مع توهّم عدم تلك البداية يكون له بداية أخرىٰ غيرها»، [و هو إنّما قال: قبلها][٥]، فإنّ توهّم كون[٦] الحادث لم يتبدّل[٧] وجوده في وقت معيّن إمّا محقّق أوْ مقدّر لايلزم منه أن يكون ابتداء وجوده قبل ذلك الوقت، بل يجوز أن يكون بعده.

و قد قيل في الجواب أيضاً: إنّا لانسلّم أنّ فرض الحدوث يوجب أن يكون لصحّة وجوده بداية، بل اللازم أن يكون لوجوده[٨] بداية و صحّة ذلك الوجود ـ أعني ذا البداية ـ أزليّة، فالحاصل أنّه في الأزل صحيح الوجود فيما لايزال.

قوله: «و عن الثالث: أنّ القائل بكون الوجود نفس الماهيّة يريد بقوله: الشيء يصحّ أن يكون موجوداً» و هي القضيّة الأولىٰ «أنّه من الممكن أن يحدث مايسمّي بعد حدوثه ذلك الشيءِ» كالسواد مثلاً، إذا قلنا: إنّه يصحّ أن يكون موجوداً، فإنّ معناه «أنّه من الممكن أن يحدث ما يسمّىٰ بعد حدوثه» سواداً.

---

١. الأصل: عدم توهّم.
٢. الف: صيرورت، ب، صيروته.
٣. ب: و قيل.
٤. ب: لتلك، بدل: له تلك.
٥. من النسختين.
٦. ب: تلك الحادث.
٧. ب: لايبدو، ألف: لم يتبدل، الأصل: لم ينفكّ.
٨. الأصل: لصحة وجوده.

و إذا قلنا: الشيء[١] يصحّ أن يكون معدوماً ـ و هي القضيّة الثانية ـ يريد به «أنّ ذلك الشيء يصحّ[٢] أن ينعدم[٣] مطلقاً»، أي يرتفع من غير تقييد و من[٤] «يقول بالزيادة» ـ أي بزيادة الوجود[٥] على الماهيّة ـ لايقول: «المعدوم يصحّ أن يتّصف بالوجود و هو معدوم، إذ الماهيّة من حيث [هي[٦]] هي لاموجودة و لا معدومة»، بل يقول: الماهيّة المعقولة يصحّ أن يتّصف بالوجود الخارجي.

«و عن الرابع: أنّ الوجوب» اللازم من فرض كون الممكن موجوداً و من فرض حصول سببه «و الامتناع» اللازم من فرض كونه معدوماً و من فرض عدم سبب وجوده «ضرورتان بحسب المحمول لاحقتان[٧] بعد حصول المنسوب إليه» ـ أعنى الوجود أو[٨] العدم للماهيّة الممكنة ـ «لا تؤثّران في الإمكان السابق»، إذ هو [٥٨ آ] وصفٌ للماهيّة الممكنة من حيث هي هي و هذان ـ أعني الوجود و الامتناع ـ لحقا الماهيّة بعد حمل الوجود أو العدم عليها.

و حمل الوجود عليها[٩] إنّما يكون بعد ثبوته لها و كذا حمل العدم و هاتان الضرورتان[١٠] اللاحقتان لايخلو منهماممكن و له ضرورتان[١١] سابقتان و هما الحاصلتان[١٢] من السبب، فإنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، فوجوبه سابق علىٰ وجوده و كذا في طرف العدم، فإنّه ما لم يجب[١٣] عدمه لم يعدم[١٤]، فلهذا قالوا: الممكن له ضرورتان: إحديهما[١٥] سابقة و الأُخرىٰ لاحقة.

---

١. الأصل: إنّه، بدل: الشيء.
٢. ب: ـ يصحّ.
٣. الأصل: يعدم.
٤. الأصل: و هو.
٥. ب: الوجوه.
٦. من النسختين.
٧. العبارة من قوله: «من فرض كونه معدوماً» إلى قوله: "المحمول لاحقتان" محذونة في الف.
٨. الأصل: و.
٩. الف: ـ عليها.
١٠. ب: الصورتان .
١١. ب: صورتان.
١٢. الأصل: الحالتان، الف: الحاصلان.
١٣. الف: فانه مالمستعب، ب: فانه لم يجب.
١٤. ب: فلم يعدم.
١٥. الأصل: أحدهما.

[المسألة الثانية: في أنّه تعالىٰ قادرٌ]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و الصانع قادرٌ مختارٌ و إلّا لزم قدم العام لقدم موجبه، و إحالة العالم على فاعلٍ أوجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع و هو كافٍ، و القدح بعدم بقاء القادريّة لو فرضناها تهويل، فإنّه في الحقيقة عدم الأمور الإضافيّة و لا وجودلها إلّا في الذهن».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا أثبت الذات شرع في الصفات» ـ أي في إثبات الصفات ـ «و بدأ بالقدرة» ـ أي بكونه تعالى قادراً ـ لأنّ بها يحصل أصل الفعل بخلاف[1] العلم الذي[2] يحصل به أحكام الفعل و الإرادة التي يحصل بها تخصيص الفعل بوقته، «و معنى القادر عند محقّقي المتكلّمين هو الذي يصحّ منه أن يفعل» ـ أي يصدر عنه الفعل ـ «و أن لايفعل»، أي لايصدر عنه الفعل.

و الموجَبُ هو الذي يجب صدور الفعل عنه و يقارنه أثره، و لايصحّ أنْ لايصدر عنه الفعل و لا أن يتأخّر عنه بالزمان، و ذلك كصدور الإشراق عن الشمس و الإحراق عن النار.

«و الدليل علىٰ» أنّه تعالىٰ قادر، أنّه [قد][3] ثبت فيما تقدّم «أنّ العالم محدث» و أنّه مفتقر إلىٰ مؤثّر، و حينئذٍ نقول: المؤثّر في العالم إن كان[4] مختاراً ـ أي قادراً بالتفسير المذكور ـ فهو مطلوب.

و إن كان موجباً، فإن كان ذلك الموجب حادثاً لزم التسلسل، إن لم ينته إلىٰ مؤثّر قديم، لافتقاره[5] إلىٰ مؤثّر آخر، و الكلام في مؤثّره كالكلام فيه إلىٰ غير النهاية و أنّه محال، و إن كان ذلك الموجَبُ قديماً، فإن توقّف تأثيره في العالم علىٰ شرط حادث تسلسل أيضاً، لأنّ ذلك الشرط الحادث لابدّ له من مؤثّر، فإن كان حادثاً غير منتهٍ إلىٰ مؤثّر قديم، أو قديماً يتوقّف تأثيره علىٰ شرط حادث غير منتهٍ إلى مؤثّرٍ قديمٍ[6] لايتوقّف تأثيره علىٰ شرط حادث، لزم التسلسل إمّا

---

١. ب: كلا و، بدل: بخلاف.
٢. ب: + به.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: إما أن يكون، بدل: إن كان.
٥. الأصل: لافتاره.
٦. الجملة من «او قديماً» حتى «مؤثر قديم» محذوفة في الأصل.

في المؤثّرات بأن يكون قبل كلّ مؤثّر آخر إلىٰ غير النهاية، أو في الشروط بأن يكون قبلَ كلّ شرطٍ حادثٍ شرطٌ حادثٌ إلىٰ غير النهاية، أو فيهما معاً و إنّه محال علىٰ ما تقدّم.

وإنْ توقّف تأثيره على شرط قديم، أو لم يتوقّف علىٰ شرطٍ أصلاً لزم قدم العالم، لأنّ عند حصول العلّة و شروطها[1] يجب حصول المعلول، لما تقدّم بيانه.

«فإن قيل: لم لايجوز أن يكون المؤثّر[2] في العالم مختاراً ممكناً و علّته واجبة الوجود موجبة له»، و معناه أنّه لم لايجوز أن يصدر عن واجب الوجود تعالىٰ علىٰ سبيل الإيجاب موجود ممكن قادر مختار[3]، و يكون ذلك القادر المختار هو الفاعل للعالم حينئذٍ لايلزم شيء من المحاذير التي ذكرتموها و هي قدم العالم، أو تخلّف المعلول عن علّته، أو[4] التسلسل في المؤثّرات، أو في شرائِط التأثير، أو فيهما.

سلّمنا، لكن بقاء القادريّة الأزليّة عند وجود [٥٨ ب] المقدور محال، و هذا إشارة إلىٰ معارضة تقريرها أن يقال:

كونه تعالىٰ قادراً محالٌ، لأنّه لو كان قادراً لكانت قدرته إمّا قديمة أو حادثة؛ و التالي بقسميه باطل، فكذا المقدّم و الملازمة بيّنة.

و أمّا بطلان الأوّل فلأنّ قدرته لو كانت قديمة لماعدمت لما تقرّر من استحالة عدم القديم، لكنّها تعدم، لأنّ اللّٰه تعالىٰ إذا أوجد مقدوره لم يبق ذلك الإيجاد مقدوراً، لأنّه تحصيل الحاصل و إيجاد الموجود و هو محالٌ و المحال لايكون مقدوراً، فلا تكون قديمة.

و أمّا بطلان الثاني[5] و هو كون قدرته حادثة، فلأنّه[6] يلزم التسلسل، لأن إيجاد اللّٰه تعالىٰ لتلك القدرة الحادثة يستلزم سبق قدرة أخرىٰ و الكلام فيها كالكلام في القدرة الاولىٰ ويتسلسل، و لأنّه يلزم قيام الحوادث بذاته[7] تعالىٰ و إنّه محال.

---

١. الأصل: و شرطها.
٢. ب: للموثر.
٣. الأصل: أو.
٤. ب: و.
٥. الأصل: التالي.
٦. ب: فلأنّه.
٧. النسختان: بذات اللّٰه.

قوله: «سلّمنا، لكن لم لايجوز أن يكون المؤثّر موجباً، قوله: يلزم القدم»، أي قدم العالم.

«قلنا: قدم العالم إن كان ممكناً التزمناه» و قلنا به، إذ لايلزم حينئذٍ من فرضه محال، «و إن كان مستحيلاً» ـ أي ممتنعاً ـ «لم يلزم قدمه» علىٰ تقدير قدم المؤثّر و كونه موجباً، « لأن المؤثّر يعتبر فيه القابل»، كما يعتبر فيه الفاعل.

و على تقدير كون العالم مستحيل الوجود في الأزل لايكون قابلاً[1] للوجود فيه، و حينئذٍ يكون تخلّفه عن مؤثّره لعدم قبوله، لا لعدم إيجاب المؤثّر.

و اعلم: أنّه لو أخّر المعارضة المقدّم ذكرها عن هذا المكان لكان أولىٰ، فإنّ العادة أن تُؤخّر المعارضة عن النقض.

قوله: «سلّمنا، لكنّ القدرة على الطرفين محال»، لأنّها إمّا أن تثبت حال الفعل أو [حال][2] عدمه. و هذا إشارة إلى معارضة أخرىٰ، لكنّ المعارضة الأولىٰ تدّل علىٰ نقيض المدّعىٰ و هذه تدلّ علىٰ ما هو أخصّ من نقيضه و ذلك لأنّ الأولىٰ تدلّ علىٰ نفي القدرة عن اللّه تعالىٰ والمدّعى ثبوت القدرة له و الثانية[3] تدلّ على نفي القدرة مطلقاً عن الواجب و عن غيره.

و تقريرها أن يقال: المُكنَةُ ـ أي القدرة في الطرفين، أي الفعل و الترك ـ محالٌ، لأنّها لو كانت ثابتة لكانت إمّا أن تثبت حال الفعل، أو حال عدمه و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة، لعدم الخلوّ عنهما و إلّا ارتفع النقيضان.

و أمّا بيان بطلان الأوّل و هو ثبوت المُكْنَةِ حال الفعل، فهو محال؛ لأنّه حينئذٍ يكون[4] واجباً و عدمه يكون ممتنعاً و لاقدرة على الواجب و لا علىٰ الممتنع.

و أمّا بطلان الثاني و هو ثبوت المكنة حال عدم الفعل و هو أيضاً محالٌ، لأنّ الفعل حينئذٍ يكون واجب العدم ممتنع الوجود و لاقدرة عليهما.

لايقال: إنّه قادر حال عدم الفعل على إيجاد[5] الفعل، لاحال عدمه، بل في الزمان الذي بعده،

---

١. ب: قابل.

٢. من النسختين.

٣. العبارة من قوله: "لكن المعارضة الأولىٰ" إلى قوله: "و الثانية" محذوفة في نسخة ب.

٤. الأصل: ـ يكون.

٥. ب: اتّحاد.

أعني الزمان المستقبل.

لأنّا نقول: إنّ إيجاد الفعل في الزمان المستقبل فرع تحقّق الزمان المستقبل و موقوف عليه و تحقّق[١] الزمان المستقبل في الحال محالٌ و الموقوف على المحال[٢] محال، فلايكون مقدوراً.

سلّمنا، لٰكن الترك غير مقدور لكونه عدماً محضاً و نفياً صرفاً، و حينئذٍ لايصحّ تفسير القادر بأنّه الذي يمكنه الفعل و الترك.

قوله: «و الجواب أنّ نفي الواسطة معلوم بالإجماع و مثل هذه» الدعوىٰ «يمكن الاستدلال فيها بالسمع، و لايلزم الدور لعدم توقّف إثبات صدق الرسول صلّى اللّه عليه و آله علىٰ نفي هذه الواسطة، و يشكل ذلك من حيث أنّ إثبات صدق النبيّ المتوقّف عليه كون الإجماع حجّةً متوقّفٌ على كونه تعالىٰ قادراً المتوقّف على نفي الواسطة[٣]، فلو استفيد نفيها من الإجماع دار، فلهذا[٤] قال المحقّق:

«و أمّا بطلان الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، قال: و المعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يَمتنع أن تكون واجبة الوجود، لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحدٍ، فإذن[٥] هي ممكنة و هي من جملة العالم، لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدأ الأوّل، فإذن وقوع واسطة[٦] بين واجب الوجود [لذاته][٧] و بين العالم محال»، انتهى كلامه.

و يمكن أن يُقال: لا نسلّم أنّ إثبات صدق النبيّ صلّى اللّه عليه و آله يتوقّف علىٰ كونه [واجب الوجود][٨] تعالى قادراً، بل إنّما يتوقّف علىٰ كون خالق[٩] المعجز[١٠] علىٰ يده قادراً عالماً مريداً حكيماً غنيّاً عن فعل القبيح، و ذلك حاصلٌ علىٰ تقدير الواسطة، فإنّا إنّما أثبتنا كون صانع العالم قادراً[١١] لصدور العالم عنه فيما لايزال، و كونه عالماً باعتبار اشتمال العالم على الإحكام

---

١. الأصل: تحقيق.
٢. الأصل: الحال.
٣. ب: الواسط.
٤. ب: و لهذا.
٥. ب: قادر، بدل: فإذن.
٦. الأصل: واسط.
٧. من النسختين.
٨. من النسختين، في الأصل: على كونه تعالىٰ.
٩. الف: حالة.
١٠. ب: للمعجز.
١١. ب: قادر.

والإتقان، و كونه مُريداً باعتبار تخصيصه في إيجاد العالم بوقته المعيَّن، و كونه حكيماً لا يـفعل قبيحاً باعتبار علمه بقبح القبيح و استغنائِه عن فعله. و هذه الأمور حاصلة للواسطة علىٰ تقدير ثبوتها، فتكون موصوفةً بالصفات المذكورة. و حينئِذٍ يكون المعجز الظاهر علىٰ يد النبيّ صلّى اللّه عليه و آله دالّاً علىٰ كونه صادقاً سواء كان من فعل [اللّه تعالىٰ][1]، أو من فعل الواسطة؛ فإِذا[2] ثبت صدقه بظهور المعجز[3] علىٰ يده و أخبر بأنّ[4] ما أجمع عليه المسلمون، فهو حقّ و صدق، ثمّ أجمع المسلمون على انتفاء الواسطة، وجب القطع بانتفائها و كون معجزه الظاهر علىٰ يده مـن فعل اللّٰه تعالىٰ، فلادور حينئِذٍ.

قوله: «و عن الثاني» و هو المعارضة الأولىٰ «بأنّ القدرة صفة حقيقيّة تلزمها الإضافة إلىٰ مقدورٍ مّا، فإِذا أوجد المقدور» ـ أعني متعلّق القدرة ـ «عدمت إضافة القدرة إلى ذلك المقدور» أي تعلّقها به و هي[5] ـ أعني القدرة ـ في نفسها لم تتغيّر و لم تعدم و إنّما[6] يعدم تـعلّقها بـذلك المقدور.

قوله: «و الإضافة إنّما تتحقّق في الذهن» يصلح أن يكون جواباً عن سؤال.

تقريره أن نقول[7] الإضافة إلىٰ ذلك المقدور إذا كانت لازمةً للقدرة الأزليّة كانت أزليّة. فإِذا[8] عدمت عند وجود المقدور لزم جواز عدم القديم و إنّه محال لما تقدّم.

و الجواب: أنّ الإضافة ليست من الموجودات الخارجيّة حتّٰى يلزم من عدمها عدم القديم، بل هي[9] من الأمور الذهنيّة الّتي لاوجود لها إلّا في العقل، إذ لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل، لأنّ الإضافة علىٰ تقدير وجودها تكون ـ لامحالة ـ عرضاً قائِماً بمحلٍّ، فلها إضافة الحلول، ثمّ الكلام في تلك الإضافة، كما في الأولىٰ و هكذا إلىٰ غير النهاية. و لأنّها حينئِذٍ مفتقرة إلىٰ قدرة توجد بها، فتكون تلك القدرة متعلّقة بها و ذلك المتعلّق مقدور، فله قدرة مـتعلّقة بـه

---

١. الأصل: من فعله، بدل: فعل الله تعالىٰ.
٢. الاصل: فإذن.
٣. ب: المعجزة.
٤. الأصل: أخبرنا بما.
٥. ب: ـ و هو.
٦. ب: ـ و إنّما.
٧. النسختان: أن يقال.
٨. ب: و إذا.
٩. ب: هو.

وهكذا إلى غير النهاية.

قوله: «عن الثالث: أنّ قدم العالم ممكن علىٰ تقدير كون المؤثّر موجباً، ممتنع علىٰ تقدير كونه مختاراً و حينئذٍ يلزم من كون صانع العالم موجباً قدم العالم، فإذا انتفى قدم العالم انتفىٰ كونه تعالىٰ موجباً، فثبت كونه تعالىٰ قادراً مختاراً[1] و هو المطلوب.

سلّمنا أن قدم العالم محال مطلقاً، لكن استحالته لكون[2] الأزل مانعاً، فكان يجب أن يوجد العالم قبل وجوده و إنّه محال و ذلك لأنّ قبل إيجاد العالم نسبة مقدّرة مثلاً لايكون الأزل الذي هو المانع من وجود العالم متحقّقاً، فيوجد العالم لوجود مقتضيه و هو العلّة الموجبة و ارتفاع المانع و هو الأزل.

«و عن الرابع» و هو المعارضة الثانية «أنّ التمكّن[3] حاصل قبل الفعل، بمعنىٰ أنّه متمكّن في الحال من إيجاد الفعل في ثاني الحال» و حاصله أنّ المكنة في الحال تجامع الحصول في الاستقبال، لا الحصول في الحال.

«و عن الخامس: أنّ القادر هو الّذي يصحّ [منه][4] أن يفعل و أن لا يفعل، لا أنّه يفعل الترك إلّا عند من يقول: إنّ الترك وجوديٌّ».

[المسألة الثالثة: في أنّه تعالىٰ عالم]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و هو عالم لوقوع الأفعال المحكمة منه و المحتذي و الزنبور عالمان و لأنّ[5] المحتذي إن كان فعله فهو قبله عالم و إلّا كان قديماً و سنبطله».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء علىٰ أنّه تعالىٰ عالم، و الدليل عليه أنّه تعالىٰ فعل الأفعال المحكمة المتقنة و كلّ من كان كذلك» ـ أي فاعلاً[6] للأفعال المحكمة المتقنة ـ «فهو عالم»، ينتج: أنّه تعالى عالمٌ.

---

١. النسختان: ـ مختاراً.
٢. النسختان: لكونه.
٣. الأصل: الممكن.
٤. من النسختين.
٥. ب: لا، بدل: لأنّ.
٦. ب: أي فاعل.

أمّا «الصغرىٰ» و هي[١] كونه تعالىٰ فاعلاً للأفعال المحكمة المتقنة «فمحسوسة[٢]» ـ أي مدركة بالحسّ ـ، فإنّ الإتقان و الإحكام موجود في خلق السموات و الأرض[٣] و النيرات[٤] و الحيوانات و تراكيب أعضائها و ترتيب شرايينها و عروقها و أعضائها[٥].

و المعنيّ بكونها محسوسة أنّ الحسّ يدرك هذه التراكيب و العقل يحكم بكون ذلك التركيب[٦] و الترتيب[٧] مشتملاً علىٰ الإتقان و الإحكام.

و أمّا المقدّمة «الكبرىٰ فبديهيّة[٨]، فإن قيل: الكبرىٰ» ـ أعني قولكم: كلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة فهو عالم ـ «منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدّسة التي[٩] يعجز أكثر أذكياء [الناس][١٠] عن فعلها، «و بالمحتذي لفعل غيره» كمن لايحسن الخطّ و ينقش[١١] مثل الرقوم[١٢] المصطلح [عليها][١٣]، فإنّها حينئذٍ تكون مقرّرة دالّة علىٰ الألفاظ الموضوعة مع أنّ كلّ واحد من الزنبور و المحتذي غير عالم، فيصدق: بعض من فَعَلَ الأفعالَ المحكمةَ المتقنةَ ليس بعالمٍ، و ذلك يناقض الكبرىٰ.

قول: «و لأنّ العلم نسبة» أشار بذلك إلىٰ معارضة[١٤] و هي إقامة دليل يدلّ علىٰ نقيض المدّعىٰ.

و تقريرها أن يُقال: «[إنّ][١٥] العلم نسبة بين العالم و المعلوم،: فتكون مغايرة لكلّ واحدٍ من المنتسبين، و المقتضي له» ـ أي للعلم[١٦] ـ «ذاته» ـ أي ذات الواجب تعالىٰ ـ «فيكون تعالىٰ قابلاً» لتلك النسبة «و فاعلاً لها و إنّه محال، لأنّ نسبة الفاعل نسبة الوجوب و نسبة القابل نسبة

---

١. الأصل: و هو.
٢. الأصل: محسوسة.
٣. النسختان: ـ و الأرض.
٤. الأصل: التراب.
٥. ب: أعصابها.
٦. الأصل: التراكيب.
٧. الجملة: "و العقل يحكم بكون ذلك التركيب" لم ترد في نسخة ب.
٨. الأصل: بديهية، الف: فبدهية.
٩. الأصل: الذي.
١٠. من النسختين.
١١. الأصل: نقش.
١٢. ب: الاقوم، و هذه الكلمة مطموسة فى نسخة ألف.
١٣. من النسختين.
١٤. ب: المعارضة.
١٥. من النسختين.
١٦. ب: العلم.

الإمكان»، و الشيء الواحد لايكون منسوباً إلى الشيء الواحد بالإمكان و الوجوب.

قوله: «و لأنّ العلم» إشارة إلىٰ معارضة أخرىٰ [٦٠ آ]، تقريرها أن يقال: العلم إمّا أن لايكون صفة كمال، أو يكون و على التقديرين يستحيل ثبوته للّه تعالىٰ: أمّا الأوّل فظاهر، لاستحالة أن يتّصف تعالىٰ بغير صفات الكمال.

و أما الثاني فلأنّه يلزم[١] أن يكون اللّه ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال[٢] من غيره و إنّه محالٌ.

«و الجواب: أنّ المحتذي و الزنبور عالمان بما فعلاً، إن قلنا بصدور الفعل عنهما»، كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة، «وأمّا القائِلون[٣] بأنّه لاٰ مؤثّر إلّا اللّه تعالىٰ و هم المجبّرة فلاٰ يتمشّى[٤]» ـ أي هذا النقض ـ «على أصلهم»، لأنّ الفعل الصادر عنهما فعل اللّه عندهم، لا فعل الزّنبور و المحتذي، فكونهما غير عالمين به لاٰ يُنٰاقض الكبرىٰ، لأنّهما لم يفعلاً شيئاً أصلاً عندهم.

قوله: «و لأنّا لو فرضنا أنّ اللّه [تعالىٰ][٥] لو احتذى فعل غيره، فذلك الغير إن كان قديماً لزم ثبوت قديمين»، هما اللّه تعالىٰ و ذلك الغير المحتذي فعله، و هو محال على ما سيأتي في إثبات وحدانيّة اللّه تعالىٰ، و ذلك لأنّه لو كان ذلك الغير قديماً لكان واجب الوجود، لأنّا بيّنّا[٦] حدوث كلّ الممكنات، فيتعدّد الواجب، و سيأتي أنّ تعدّد الواجب محالٌ.

و إذا كان ذلك الغير حادثاً كان من فعل الله تعالىٰ، لأنّه فاعل لجميع الحوادث[٧] إمّا بواسطة أو بغير[٨] واسطة، «فيكون عالماً بالضرورة»[٩]، لأنّ إيجاده لذلك الفاعل[١٠] الّذي يصدر عنه هذه الأفعال المحكمة المتقنة و إخراجه من العدم[١١] أعظم إحكاماً و إتقاناً[١٢] من هذه الأفعال، فيكون أدلّ على العلم منها.

---

١. الأصل: و إن كان الثانى لزم، بدل: وأمّا الثّاني فلأنّه يلزم.

٢. الأصل: مستفيداً الكمال، ب: مستقبل الكمال.

٣. الأصل: القائلين.

٤. ب: ولايتمشىٰ.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: لابينا.

٧. الأصل: الموجودات.

٨. الأصل: غير.

٩. ب: + و.

١٠. الأصل: الفعل.

١١. الأصل: العلم.

١٢. ب: احكام و اتقان.

و اعلم: أنّ هذا الجواب لايدفع النقض المذكور، لكن فيه تنبيه علىٰ تقييد[1] مقدّمتي الدليل بما يدفع[2] النقض المذكور بالمحتذي مع استلزامها المدّعى، و ذلك لأنّه إذا امتنع كونه تعالىٰ محتذياً بفعل غيره صدق قولنا: اللّٰه تعالىٰ فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً و كلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً فهو عالم، يُنتج: اللّٰه تعالىٰ عالم و هو المطلوب، و حينئذٍ لايرد النقض بالمحتذي الفاعل للأفعال المحكمة المتقنة مع أنّه ليس بعالم، لأنّه لم يفعلها ابتداءً.

قوله: «و عن الثاني أنّ المحال يلزم إذا اتّحدت[3] نسبة القبول» و الفعل، أمّا[4] مع تغاير النسبتين ـ و هو الواقع ـ فلا. و بيانه أنّ الشيء إذا نسبناه[5] إلىٰ آخر من حيث هو فاعل له حصل هناك نسبة بالوجوب، و إذا[6] نسبناه إليه من حيث هو قابل له حصل له نسبة أُخرىٰ بالإمكان، فلايلزم أن يكون هناك[7] نسبة واحدة بالوجوب و الإمكان.

قال بعضهم ـ و هو فخرالدين في *المحصّل* ـ جواباً عن هذا الإيراد: إنّ نسبة القابل بالإمكان العامّ لاتنافي[8] الوجوب، لكون الإمكان العامّ أعمّ من الوجوب، و العامّ لاينافي الخاصّ.

«اعترضه المحقّق: بأنّ مرادهم» ـ أي مراد الحكماء من قولهم: نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان ـ «أنّ الفعل مع فاعله يجب و مع قابله لايجب، فيكون هذا الممكن بإزاء الواجب» ـ أي في مقابله[9] و هو الشامل للممتنع و الممكن الخاصّ ـ «فكيف يجامع يجب» و هو نقيضه، «ثمّ أجاب» هو ـ أعني المحقّق رحمه اللّٰه ـ عن هذا «بأنّ الإضافات لاتوجد إلّا في العقل و هي تكون بين شيئين يقتضي كلّ واحد منهما صفة الإضافة» في الآخر، فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً و لايلزم منه كون الشيء [٦٠ ب] الواحد قابلاً و فاعلاً، لأنّ[10] كُلّاً[11] منهما فاعل لما يقبله الآخر، لا لما يقبله هو.

---

١. ب: تقيد، الف: تقرير.
٢. الأصل: يدفعه.
٣. ب: اتخذت.
٤. ب: إنّما.
٥. ب: نسبنا.
٦. ب: فإذا.
٧. ب: هنا.
٨. الأصل: فلاينافي.
٩. النسختان: مقابلته.
١٠. الأصل: لا، بدل: لأنّ.
١١. ب: كلّ.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» ـ أي جواب المحقّق رحمه اللّٰه ـ «بناءً علىٰ أنّ العلم إضافة و أنّ الإضافات لا وجود لها في الخارج و [أنّ][1] اللّٰه تعالىٰ يستفيد من غيره صفة و الكلّ مشكل».

و أقول: أمّا ابتناء هذا الجواب علىٰ كون العلم إضافة[2]، ففيه نظرٌ، فإنّ السائِل ادّعى ذلك وهو إحدى مقدّمات معارضته المذكورة، فلايحتاج المجيب إلىٰ إثباته ليتبنّىٰ جوابه عليه، و أمّا ابتناؤه علىٰ كون الإضافات لاوجود لها في الخارج فظاهر، و أمّا ابتناؤه علىٰ كونه تعالىٰ يستفيد من غيره صفة، فبيانه أنّه جعل كلَّ واحد من المضافين يقتضي صفة الإضافة للآخر[3]، و المضافان هما العالِم ـ وهو اللّٰه تعالى ـ و المعلوم، فيكون المعلوم مقتضياً لصفة العالميّة للّٰه تعالىٰ، كما يقتضي اللّٰه تعالىٰ صفة المعلوميّة لذلك[4] المعلوم، كما في الأب و الابن، فإنّ الأب يقتضي البنوّة للابن و الابن يقتضي صفة الأُبوّة للأب، و أمّا كون كلّ واحدٍ من هذه المقدّمات[5] مشكلاً:

فبيان أوّلها: أنّ العلم لو كان عبارة عن الإضافة لزم تغيّر علم واجب الوجود و تجدّده بحسب تغيّر المعلومات و تجدّدها ضرورة تغيّر الإضافة بتغيّر أحد المضافين[6] و تجدّدها عند تجدّد أحدهما و يلزم كونه تعالىٰ محلّاً للحوادث و الكلّ محالٌ.

و إيضاً إذا كان العلم إضافة و كانت الإضافات لاوجود لها في الخارج لزم أن لايكون لعلم اللّٰهِ تعالىٰ وجود في الخارج و إنّه محال.

و بيان الثاني: و هو كون الإضافات لاوجود لها في الخارج، فلأنّ الشيء قد لايكون فوقاً مثلاً، ثمّ يصير فوقاً، فالفوقيّة الحاصلة بعد أن لم تكن رفعاً لعدم[7] الفوقيّة السابقة، فتكون وجودية و إلّا لكان رفع العدم عدماً و إنّه محال.

و لأنّا نعلم بالضرورة أنّ كون السماء فوق الأرض أمر متحقّق صادق سواء عقله[8] عاقل أو لم يعقله.

---

١. من ب.

٢. العبارة من قوله: "و أنّ الإضافات لاوجودلها" إلى قوله: "كون العلم إضافة" لم ترد في نسخة ألف.

٣. الأصل: للأخرىٰ، ب: الآخر.

٤. النسختان: كذلك.

٥. النسختان: المقامات.

٦. الأصل: المضايفين.

٧. الأصل و ب: رفع لعدم، الف: رفع العدم.

٨. ب: غفله.

و بيان الثالث: و هو استفادته تعالىٰ صفةً من الغير، فلأنّه يلزم انفعاله تعالىٰ عن غيره و إنّه محال.

و البيان الثاني و الثالث ضعيفان، أمّا الثاني فلأنّا لانسلّم أنّ رفع العدمي يجب أن يكون وجوديّاً، فإنّ رفع الإمكان هو الامتناع و هما معاً عدميان و أمّا الثالث فلأنّ الصفات الإضافيّة لاتستدعي انفعال الموصوف بها عن مقتضيها، و ذلك لأنّ حصول تلك الصفات ليس إلّا في العقل و إن كانت صفات الذات بمعنىٰ أنّها محمولة عليها كالخالق و الرزّاق و المحيي و المميت و كما في الصفات السلبيّة ككونه ليس بجسم و لاعرض و قد نبّه على هذا المحقّق بقوله في الجواب المذكور: «فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً» إشارة منه إلىٰ أنّ القابل للإضافة إنّما هو الذات المعقولة، أي الحاصلة في العقل.

قوله: «و عن الثالث» ـ و هو المعارضة الثانية ـ «أن الذات الناقصة تتكمّل بغيرها» و تحتاج إلىٰ صفات تتكمّل بها، «أمّا الذات الكاملة لذاتها، فإنّ صفاتها كاملة بكمالها» ـ أي بكمال تلك الذات ـ «لأنّ الصفات موجبة لكمال الذات».

[المسألة الرابعة: في أنّ اللّٰه تعالىٰ حيٌّ]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و هو حيٌّ و معناه أنّه لايمتنع عليه صدور الفعل و تبيّنه».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في معنى كونه تعالىٰ حيّاً مع اتّفاقهم [٦١ آ] علىٰ ثبوته، فالذي اختاره أبوالحسين» البصري «و جمهور الأوائل أنّ معناه» ـ أي معنى الحيّ ـ «هو[١] الذي لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة «إلىٰ أنّ هناك صفة زائدة» على ذاته و علىٰ عدم هذه الاستحالة «باعتبارها» يصحّ أن «يكون قادراً عالماً».

و زدنا لفظة "يصحّ"، إذ لأنّ[٢] الحياة لا تفيد إلّا صحّة القدرة و العلم، لا[٣] أنّها تفيد نفس القدرة و العلم بالاتّفاق.

---

١. الأصل أنه، بدل: هو.
٢. الأصل: أ لا لأنّ.
٣. الأصل: إلّا.

«و الدليل علىٰ أنّه تعالىٰ حيٌّ بالمعنى الأوّل» ـ و هو عدم استحالة كونه تعالىٰ قادراً عالماً ـ أنّه قد ثبت فيما تقدّم كونه تعالىٰ قادراً عالماً[۱] و لو استحالا[۲] عليه لما ثُبِتا له بالضرورة و لمّا ثُبِتا له بالضرورة انتفت استحالتهما عليه و هو معنىٰ كونه تعالىٰ حيّاً بالتفسير المذكور.

و اعلم: أنّ الحيّ بتفسير المصنّف أعمّ منه بتفسير أبي الحسين و جمهور الأوائِل، لأنّه لو كان تعالىٰ موجَباً يستحيل عيه القدرة لكان[۳] حيّاً بتفسير المصنّف، لأنّه لايمتنع عليه حينئِذٍ صدور الفعل و تبيّنه، لأنّ صدور افعل أعمّ من أن يكون علىٰ سبيل الإيجاب أو الاختيار و لم يكن حيّاً على تفسير أبي الحسين و الأوائِل، لأنّه يستحيل عليه القدرة و الحيّ بتفسيرهم من لايستحيل عليه القدرة.

[المسألة الخامسة: في أنّه تعالىٰ سميعٌ بصيرٌ]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و هو سميع بصيرٌ ـ أي يعلم ما نسمعه و نبصره ـ و ادّعاء أمرٍ زائِدٍ على العلم لايتلقّىٰ إلّا من الشاهد و مدركه الحواس، فكيف تثبته غائِباً، و الإعتماد على المشاهدة في الحياة و عدم الآفة لايُغنى لما ذكرنا، و لأنّ حياته مخالفة لحياتنا، فلايلزم الاشتراك في كلّ حكم، فحياتنا مصحّحة للشهوة دون حياته».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون علىٰ أنّه تعالىٰ سميع بصير و اختلفوا في معناه، فذهب شيخنا أبو إسحاق المصنّف إلىٰ أنه عالم بما نسمع و نبصر»، أي بما من شأنه أن تدركه أسماعنا و أبصارنا، «و ذهب شيخنا المرتضىٰ رحمه اللّٰه إلىٰ أنّ السميع البصير من كان علىٰ صفة لكونها مختصّة به صحّ عليه أن[٤] يبصر المبصر و يسمع المسموع إذا وُجِدا[٥] و[٦] السامع المبصر هو المدرك للمسموع و المبصر، ففي الأزل اللّٰه تعالىٰ سميع لاسامع و بصير لامُبْصِرٌ» إذ ليس في

---

۱. الجملة من قوله: "أنه قد ثبت" إلىٰ "قادراً عالماً" لم ترد في ألف.

۲. الأصل: استحال.

۳. الف: كان، ب: و كان.

٤. الأصل: انّه.

٥. الف و ب: وجد.

٦. الف: ـ و.

الأزل موجود غير اللّٰه تعالىٰ فيدركه[1]، و إذا لم يكن المدرك متحقّقاً لم يكن الإدراك متحققاً مع أنّه تعالىٰ علىٰ صفة لكونها مختصّة به يصحّ عليه أن يدرك المسموع و المبصر إذا وجدا.

«و ذهبت الأشاعرة إلىٰ أنّه تعالىٰ سميع و بصير بسمع و بصر قديمين و الدليل علىٰ أنّه سميع بصير»، أي بالمعنى الذي اختاره المصنّف «ما يأتي في بيان كونه تعالىٰ عالماً بكلّ معلوم»، لاندراج المسموعات و المبصرات في المعلومات، و السمع فإنّ اللّٰه تعالىٰ نصّ في كتابه العزيز في عدة مواضع علىٰ أنّه سميع بصير.

و مثل هذا المطلوب يمكن الاستدلال عليه بالسمع، إذ لايتوقّف إثبات صدق الرسول عليه السلام علىٰ إثبات هاتين الصفتين للّٰه تعالىٰ.

و اعلم: أنّ السمع إنّما دلّ علىٰ كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً مطلقاً و هو متّفقٌ عيه، و ليس فيه دلالة علىٰ أنّ معناهما كونه عالماً بالمسموع و المبصر الذي هو [٦١ ب] المدّعى.

«احتجّ السيّد المرتضىٰ بأنّ الإدراك» البصري «زائِد[2] على العلم» بالمبصر «في الشاهد، فكذا في الغائِب.

أمّا الأوّل فلأنّا نجد تفرقة ضروريّة» ـ أي معلومة لنا بالضرورة ـ «بين حالنا عند فتح العين» و مشاهدة المرئي «و عند التغميض مع وجود العلم» بالمرئي «في البابين[3]» ـ أي فی باب تغميض العين و باب فتحها ـ، فيثبت أمرٌ زائِد على العلم يختصّ به حالة فتح العين و يفقده حالة التغميض، «و لايجوز أن يكون المرجع بذلك» الزائِد «إلىٰ تأثير الحاسّة» ـ أي انفعالها عن المحسوس ـ «لأنّ الانطباع محال، لاستحالة انطباع العظيم في الصغير» و نحن ندرك بأبصارنا مع صغرها المقادير العظيمة، فيثبت أمرٌ زائد مغاير لتأثير الحاسّة[4] و لايعنى بالإدراك إلّا ذلك الزائِد المغاير للتأثير[5] المذكور.

و فيه نظرٌ، إذ لايلزم من استحالة الانطباع استحالة تأثير الحاسّة لاحتمال تأثير الحاسّة، لا

---

١. النسختان: فيدركه.
٢. ب: زائداً.
٣. ب: التاثير.
٤. ب: لتاثر الخامسة.
٥. ب: لتاثر.

بانطباع صورة المرئي فيها، علىٰ أنّا نمنع من استحالة انطباع العظيم في الصغير بمعنىٰ أنّه ينطبع في العين صورة مساوية للمرئي في شكله لا في مقداره.

سلّمنا، لكن يجوز أن يكون المرجع بهذا الزائِد إلى اتّصال[١] الشعاع بالمرئي وعدمه و أيضاً فهذا إنّمايدلّ علىٰ أنّ الإدراك البصري زائِد على العلم بالمبصر و المدّعىٰ أخصّ من ذلك و هو زيادة الإدراك البصري و السمعي على العلم.

اللهمّ إلّا أن يقال: لا قائِل بالفرق ـ أي بزيادة الإدراك على العلم في البصر دون السمع ـ وهذا ضعيف، لأنّ عدم القول بالفرق ليس قولاً بعدم الفرق حتّٰى يكون حجّة.

«و أمّا الثاني» و هو[٢] إثبات[٣] الملازمة بين زيادة الإدراك على العلم في الشاهد و زيادته عليه في الغائِب، «فلأنّ[٤] المصحِّحَ» ـ أي الموجب لصحّةِ الإدراك ـ «هو كون الواحد منّا حيّاً لا آفة به بالدوران»، فإنّه قد دلّ[٥] هذا الوصف ـ أعني الحياة و عدم الآفة ـ مع الإدراك وجوداً وعدماً، فإنّه وجد عند وجوده كما في الحيّ الخالي عن الآفة و عدم عند عدمه كما في الميّت المؤوف كالأعمىٰ و ذلك يفيد العلّيّة و هٰذا[٦] الوصف ـ أعني الحياة و عدم الآفة الذي هو علّة الإدراك ـ ثابت في حقّ اللّٰه تعالىٰ، فيثبت الحكم الدائِر[٧] و هو الإدراك.

و فيه نظرٌ، فإنّ فتح العين و تعمّد الإبصار إن كانا معتبرين في الجامع ـ أعني الوصف الذي دار الحكم معه وجوداً و عدماً ـ لم يمكن[٨] تحقّقه في اللّٰه تعالىٰ، و إن لم يكونا معتبرين لم يتحقّق الدوران لعدم الإدراك عند التغميض و عند عدم تعمّد الإبصار.

«و احتجّت الأشاعرة على» إثبات «الزائِد» على العلم[٩] «بأنّه تعالىٰ حيٌّ» على ما تقدّم وكلُّ حيٍّ يصحّ اتّصافه بالسمع و البصر، لأنّا متىٰ علمنا من الشيء كونه حيّاً، علمنا صحّة كونه سميعاً بصيراً و إن جهلنا ما عدا ذلك.

---

١. الأصل: الايصال، الف و ب: الاتّصال.
٢. ب: فهو.
٣. الأصل: بيان.
٤. ب: فإذن.
٥. الأصل: دار، الف: دلت، ب: دلّ.
٦. الأصل: و هو.
٧. الأصل و الف: الزائد، ب: الدائِر.
٨. ب: ثم يمكن.
٩. ب: العام، بدل: العلم.

و لو جهلنا ذلك ـ أعني كونه حيّاً ـ و علمنا ما سواه لم نعلم صحّة كونه[1] سميعاً بصيراً، و إذا صحّ أن يتّصف بالسمع و البصر وجب أن يتّصف بهما أو بضدّهما، لكن ضدّهما نقص و هو العمي و الصمم و هو [٦٢ آ] على اللّٰه تعالىٰ محالٌ، فتعيّن اتّصافه بهما و هو المطلوب.

«و الجواب عن الأوّل:» ـ يعني حجّة المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ ـ أنّ «ادّعاء الزائد» على العلم «إنّما يستفاد من الشاهد و مدركه» ـ أي[2] مدرك هذا الزائِد ـ «الحواس و هي منتفية عن اللّٰه تعالىٰ، فلايتمّ[3] الإلحاق»، أي إلحاق الغائِب بالشاهد في هذا الحكم.

«و تعويلهم[4] على الاشتراك» ـ أي مشاركته[5] تعالىٰ إيّانا ـ «في الحياة و عدم الآفة» اللذين[6] هما علّة الإدراك، فيجب كونه مدركاً «ضعيف، لأنّ عدم الآفة عدميٌّ فلايصحّ التعليل به»، لاستحالة كون العدمي علّةً للوجودي.

و فيه نظرٌ: فإنّا لانسلّم أنّ عدم الآفة عدميٌّ و إنّما يكون كذلك إن لو لم تكن الآفة عدميّة، أمّا إذا كانت عدميّة ـ و هو الواقع ـ كان عدمها وجوديّاً و حينئِذٍ يصحّ التعليل به، و لأنّ صحّة الإدراك عدميّة، فيصحّ تعليلها بالعدمي.

قوله: «فلم تبق العلّة إلّا كون الواحد منّا حيّاً حسّاساً» ـ أي إذا انتفت صلاحيّة عدم الآفة للتعليل ـ «لم تبق[7] العلّة إلّا كون الواحد منّا حيّاً حسّاساً» ـ أي ذا حسٍّ ـ «و ذلك» ـ أي مجموع الحياة و الحسّ ـ «لايمكن إثباته في حقّه تعالىٰ علىٰ ماتقدّم» من كون الحواس منتفيةً عن اللّٰه تعالىٰ.

و في هذا موضع نظر، فإنّ قوله: «فلم تبق إلّا كون الواحد منّا حيّاً حسّاساً» فيه زيادة قوله: «حسّاساً»، إذ[8] الوصف المدّعىٰ كونه علّة هو الحياة و عدم الآفة، فإذا انتفت صلاحيّة عدم الآفة

١. ب: لم يعلم الله دونه، بدل: لم نعلم صحّة كونه.
٢. ب: و مدرك هذا الزائد، بدل: و مدركه، أي مدرك هذا الزائد.
٣. ب: ولايتمّ.
٤. الأصل: تقويلهم.
٥. الف: مشاركة الله.
٦. الف: الذي.
٧. الأصل: فلم بتق.
٨. الأصل: أو.

للتعليل[١] بقيت الحياة هي العلّة، لا الحياة و الإحساس، إذ لم يعتبر المستدلّ مع الحياة و عدم الآفة الإحساس و لايلزم من انتفاء عدم صلاحية عدم الآفة للعليّة كون الإحساس جزءاً من العلّة أو شرطاً لها.

قوله: «و إليه» ـ أي و إلى امتناع كونه تعالىٰ ذا حاسّةٍ ـ «أشار المصنّف بقوله: "لما ذكرنا"» وهذا و إن لم يُصرّح به المصنّف، ألّا أنّه معلوم الإرادة من كلامه و هذا بيان عدم تحقّق الوصف المدّعى كونه علّةً في محلّ النزاع.

قوله: «لما ذكرنا» إشارة إلىٰ ما ذكره من قبل أنّ المدرك لهذا الزائِد الحواس و هي منتفية عن اللّٰه تعالىٰ، و أيضاً حياته تعالىٰ مخالفة لحياتنا، و حينئذٍ لايلزم من كون حياتنا مصحّحة لشيءٍ كون حياته تعالىٰ مصحّحة لذلك الشيءِ، فإنّ حياتنا مصحّحة للجهل و الشهوة و غيرهما» من النفرة و الألم و الظنّ و الشكّ «ممّا يمتنع ثبوته للّٰه تعالىٰ».

قوله: «و به يظهر الجواب عن الثاني» يريد بالثاني حجّة الأشاعرة، فإنّ قوله: "و كلّ حيٍّ يصحُّ اتّصافه بالسمع و البصر" إن أراد به كلّ حيٍّ بحياتنا، فهو مسلَّم؛ ولكن لايلزم منه كون الحيّ بحياةٍ مخالفةٍ لحياتنا كذلك، و إن أراد بأيّة[٢] حياةٍ كانت منعنا ذلك و أيضاً إنّما يلزم من المصحّح حصول الصحّة إن لو كانت الماهيّة قابلة و هو ممنوعٌ، و أيضاً فكبرىٰ حجّتهم و هي قولهم: "وكلّ حيٍّ يصحُّ اتّصافه بالسمع و البصر" باطلٌ ـ أي منقوضة بكثير من الديدان و الهوامّ ـ فإنّها أحياءٌ و لايصحّ عليها الإدراك البصري و السمعي[٣] و إلّا لما[٤] خلا جميع أشخاصها عنه و بطل كون المقتضي لصحّة الإدراك هو الحياة و إلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته.

قوله: «و ليس يلزم [٦٢ ب] الاتّصاف بالضدّ عند صحّة الاتّصاف بالضدّ الآخر» و الخلوّ عنه ـ أي و لئِن سلّمنا أنّه تعالىٰ يصحّ اتّصافه بالسمع و البصر ـ لكن لِمَ قلتم: إنّ كلّ من صحّ اتّصافه بأمرٍ يجب أن يكون موصوفاً به أو بضدّه، فإنّ هذه القضيّة و إن كانت مشهورة بين المتكلّمين إلّا أنّها محتاجة إلىٰ دليلٍ و لا دليلَ لهم عليها، بل الدليل قائِم على نقيضها، «فإنّ

---

١. الأصل: للعَليّة.
٢. الف: أي.
٣. الأصل: السمع.
٤. الف: ـ لما.

الشفّاف» كالماء مثلاً «يصحّ اتّصافه» بالسواد و البياض، لكونه جسماً و ليس موصوفاً بواحدٍ منهما.

و قيّدنا قوله[1] «عند الاتصاف بالضدّ الآخر» بقولنا: «و الخلوّ عنه»، ليتحقّق كونه منعاً للمقدّمة المشهورة، أعني أنّ كلّ من صحّ اتّصافه بأمرٍ وجب أن يكون متّصفاً به أو بضدّه.

و إن سلّمناها، «لكن لانسلّم أنّ ضدّهما» ـ أي ضدّ السمع و البصر ـ «نقصٌ» مطلقاً، بل إنّما يكون نقصاً في حقّ من يفتقر في علمه بالمدركات إلى آلة، أمّا من يعلم كلّيّات الإشياء وجزئيّاتها بذاته، فإنّ إثباتهما له من غير حاجة أخرىٰ لا يكون نقصاً «و ليس كلّ ما كان نقصاً في حقّنا يكون نقصاً في حقّه تعالىٰ»، فإنّ عدم الشمّ و الذوق نقصٌ في حقّنا و ليس نقصاً في حقّه تعالىٰ و إلّا لكان موصوفاً بالشمّ و الذوق و إنّه محال.

«سلّمنا» أنّ ضدّهما نقص، «لكن استحالة النقص على اللّٰه مستفادة من الإجماع، و كون الإجماع حجّة مستفادة من آيات غير قطعيّة الدلالة»، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ المؤمِنينَ نُوَلِّه ما تَوَلّىٰ﴾[2].

و قوله تعالى: ﴿و كَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[3].

و قول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنّاسِ تَأْمُرُونَ بالمَعْرُوفِ و تَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾[4].

فالتمسّك بالآيات «الدالّة علىٰ كونه تعالى سميعاً بصيراً» أولىٰ.

[المسألة السادسة: في أنّه تعالىٰ مريدٌ]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و هو مريد ـ أي يعلم المصلحة في فعلٍ ـ، فيدعوه علمه إلىٰ إيجاده، و لأزيادة علىٰ ذلك إلّا من الشاهد و هو غير ثابت غائباً. لأنَّ الزائِد إن كان للذات أو للمعنىٰ[5] القديم أو الحادث فيه أو في الجماد أو في الحيّ أو لا في محلٍّ، فهو باطل بالمنافاة

---

١. الأصل: بقوله.

٢. سورة النساء، الآية ١١٦.

٣. سورة البقرة، الآية ١٣٨.

٤. سورة آل عمران، الآية ١٠٧.

٥. الف: ـ أو، الأصل: المعنىٰ، بدل: أو للمعنىٰ.

للكراهة و بما يبطل به المعاني القديمة و باستحالة حدوثه و باستحالة قيام الإرادة بالجماد[١] وبوجوب[٢] رجوع الإرادة إلى الحيِّ و باستحالة حلول عرضٍ لا في محلٍّ، و تقديم الأفعال و تأخيرها و أمر عباده[٣] و نهيه و عقاب أهل الآخرة إلىٰ غير ذلك يكفي فيه الداعي و إذا تأمَّلتَه وَجَدْتَهُ صَحيحاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون على كونه تعالىٰ مريداً و اختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق» ـ يعنى المصنّف ـ «رحمه اللّٰه إلىٰ أنّ المراد به» ـ أي بكونه تعالىٰ مريداً ـ «أنّه عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد و تبعه علىٰ ذلك أبو الحسين البصري، فجعل الإرادة هي الداعي و الداعي نوعاً من العلم» و لفظ الداعي معطوف على الإرادة و جعل الداعي نوعاً من العلم.

«*و قالت الأشاعرة*: أنّ له» ـ أي للّٰه تعالىٰ بكونه مريداً ـ «صفة زائِدة على العلم» و زدنا[٤] لفظة «كونه مريداً» ليتحقّق اختصاص الأشاعرة بهذا القول، إذ[٥] لا اختصاص لهم بهذا القول من دون الزيادة المذكورة، لأنّ للّٰه تعالىٰ صفةً زائِدةً [٦٣ آ] علـى العلم بالاتّفاق من الأشاعرة وغيرهم كالقدرة و الحياة «و هو» ـ أي هذا القول المنسوب إلى الأشاعرة ـ «اختيار أبي هاشم».

«*و الدليل* علىٰ كونه تعالىٰ مريداً» ـ أي في الجملة[٦] ـ «أنّه [قد][٧] خصّص بعض المقدورات بالإيجاد[٨] دون بعضٍ، مع تساوي النسبة، فلأبدّ من مرجّح غير القدرة المتساوية النسبة» إلى سائِر المقدورات، «و ذلك» ـ أي المرجّح ـ «هو الإرادة»، إذ لانعني بها إلّا ذلك المرجّح، «و أمّا الزائد» ـ أي على الداعي ـ « فلا دليل على إثباته».

و اعلم: أنّ هذا الدليل إنّما دلّ علىٰ إثبات المرجّح في الجملة، أمّا على كونه علماً مخصوصاً ـ هو الداعي، أو صفة زائِدة[٩] عليه ـ فلا؛ نعم، علمه تعالىٰ بما اشتمل عليه الفعل[١٠] [من

---

١. العبارة من قوله: «و بما يبطل به المعاني» إلى قوله: "بالجماد" لم ترد في ألف.

٢. النسختان: لوجوب.

٣. الأصل: من عباده.

٤. الف: فزدنا.

٥. الف: + صفة زائِدة على العلم.

٦. ب: الحكمة.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: بايجاد، ب: بالاتحاد.

٩. الف: + على.

١٠. السنختان: ـ الفعل.

المصلحة][1] ثابت بالدليل الدالّ علىٰ كونه تعالىٰ عالماً بكلّ المعلومات و أمّا الزائِد على العلم، فلا دليل علىٰ إثباته، أي في أفعال اللّٰه تعالىٰ.

قوله: «و القياس على الشاهد ضعيفٌ» و هو أنّ الفاعل بالاختيار في الشاهد لابدّ له من إرادة زائِدة علىٰ علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فكذا في الغائِب ضعيف:

أمّا أوّلاً، فلضعف القياس في نفسه لعدم إفادته[2] اليقين.

و أمّا ثانياً، فلثبوت الفارق بين الأصل الذي هو الشاهد و بين الفرع الذي هو الغائِب، و ذلك لأنّ المعنىٰ الّذي يحتاج في الشاهد لأجله «إلى صفة أخرىٰ» زائِدة على العلم هو «التردّد الحاصل لنا عند إيقاع أفعالنا»، و هذا المعنىٰ غير موجود في الغائِب، فإنّ الواجب تعالىٰ يستحيل عليه التردّد، فلم يحتج في فعله إلىٰ أمرٍ زائِدٍ علىٰ علمه بالمصلحة.

«احتجّ المثبتون للزائِد» على العلم «بأنّ اللّٰه تعالىٰ خصَّص بعض الأوقات بالإيجاد فيه دون بعض» آخر متقدّم[3] عليه و متأخّر عنه مع تساوي نسبة الجميع إلىٰ قدرة الله تعالىٰ، «فلا بدّ من» مرجّح هو «الإرادة» و هي زائِدة[4] عى القدرة، إذ شأنها الإيجاد لا غير و على العلم لأنّه تابع للمعلوم، فلو كان مستتبعاً[5] لزم الدور.

«و لأنّه تعالىٰ أمر و نهى و أخبر» كقوله[6] تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾

و قوله[7] تعالىٰ: ﴿وَ لاٰ تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾

و كقوله[8] تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ﴾.

«وذلك» ـ أي الأمر و النهي و الخبر ـ ﴿لايصحّ إلّا مع الإرادة، لأنّ صيغة الأمر قدترد للتهديد﴾، كقوله تعالىٰ: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (سورة فصّلت، الآية ٤٠)

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: إفادة.
٣. الف: مقدّم.
٤. الأصل: و هو زائِد.
٥. ب: مستغنياً.
٦. سورة الإسراء، الآية ٧٨.
٧. سورة الإسراء، الآية ٣٢.
٨. سورة الحجر، الآية ٤٥.

«و الخبر» ـ أي و لفظ الخبر ـ «قد لايُراد[١] به الخبر، بل تارة يُراد به الأمر كقوله[٢]» تعالى: ﴿وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾
و تارة يراد به النهي، كقوله[٣] تعالىٰ:
﴿وَ لاٰيُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾
فإنّه لفظ[٤] الخبر و المراد به النهي، و إذا كانت الصيغ[٥] مشتركة بين هذه المعاني افتقرت في دلالتها على أحدها على التعيين إلى الإرادة، فيكون اللّٰه تعالىٰ مُريداً.

و لقائل أن يقول حينئذٍ: إن أردتم بأنّه تعالىٰ أمر و نهى و أخبر أنّه أوجد[٦] هذه الصيغ مطلقاً فهو مسلّم، ولكن ذلك لايدلّ عندكم على الأمر و النهي و الخبر، إذ الدالّ عليها عندكم إنّما هو الصيغ[٧] مع الإرادة، لا مطلق الصيغ[٨]؛ فإن أردتم به أنّه أوجد الصيغ مع الإرادات المميّزة لكلّ نوع منها كان ذلك مصادرة على[٩] المطلوب.

قوله: «و لأنّه تعالىٰ يعاقب [٦٣ ب] الكفّار[١٠] في الآخرة و يُؤْلِمُهُم، و الإيلام المستحقّ لاينفصل عن الظلم إلّا بالإرادة»، فإنّ الإيلام[١١] المستحقّ و غير المستحقّ لايتميّز أحدهما عن الآخر إلّا بقصد المؤلم و إرادته، و لهذا لو جهلنا قصده لم نحكم بأنّ إيلامه حسن و لاقبيح، فإذا عرفنا أنّ إيلامه إنّما فعله المولم لنوع من اللطف أو لضرب من ضروب المصالح الموفية[١٢] إلى[١٣] الألم عرفنا حسنه، و لو عرفنا أنّه فعله لمحض الضرر أو العبث[١٤] عرفنا قبحه و إن اتّحد[١٥] جميع ما عدا إرادة المولم أو تماثل فعرفنا أنّ المميّز بينهما ليس إلّا إرادة فاعله، و اللّٰه تعالىٰ قد ألّم في الدنيا و سيعاقب و يولم الكفّار في الآخرة و إيلامه و عقابه حسنٌ، لأنّه تعالىٰ منزّه عن

١. الف: قد يراد.
٢. سورة البقرة، الآية ٢٢٨.
٣. سورة النور، الآية ٣١.
٤. الف: للفظ.
٥. الف: ـ الصّيغ.
٦. الأصل: وجد، الف: أوجد، ب: واحد.
٧. الف: الصنع.
٨. الف: الصنع.
٩. الف: عن.
١٠. الأصل: الكافر.
١١. الأصل: الايام.
١٢. ب: الموقتة.
١٣. النسختان: على، بدل: إلىٰ.
١٤. الأصل: البعث.
١٥. الأصل: اتّجه.

فعل القبيح، فوجب أن يقصد و يريد بالايلام و العقاب ما تضمّنه من اللطف[١] و المصلحة، فيكون مريداً و هو المطلوب.

قوله: «و اعترض عليهم المصنّف أبو إسحاق، فقال: هذه الوجوه إنّما تدلّ على الداعي، أمّا على الزائِد فلا».

و فيه نظرٌ، فإنّ هذه الوجوه لاتدلّ علىٰ الداعي عيناً، بل إنّما تدلّ علىٰ ثبوت إرادة في الجملة و هي أعمّ من أن تكون نفس الداعي، أو أمراً زائدً عليه، بل الأولىٰ أن يُقال: إنّ هذه الوجوه إنّما تدلّ على [ثبوت][٢] أمر زائِد على القدرة مخصّص[٣] للإيجاد بوقته[٤] مميّز لكلّ واحدٍ من الأمر والنهي و الخبر و التهديد عن غيره، و هذا يكفي فيه الداعي، فلم قلتم: إنّ ذلك المخصّص زائِد عليه[٥] لابدّ من دليل غير ما ذكرتموه.

قوله: «ثمّ استدلّ رحمه اللّٰه على نفي الزائِد، فقال: لو كانت الإرادة زائِدة» على الداعي «لكانت إمّا ذاتيّة ـ أي يكون تعالىٰ مريداً» لذاته من غير توسّط أمر ـ «، أو يكون مريداً بإرادة» زائِدة عل ذاته تعالىٰ «قديمة»، كما هو قول الأشاعرة، « أو حادثة»، كما هو قول أبي هاشم أصحابه، «و الكلّ باطل».

أمّا الأوّل: فلأنّه لو كان مريداً لذاته لكان كارهاً لذاته»، لأنّ الإرادة لاتنفكّ عن الكراهة ضرورة كون إرادة الشيء كالوجود مثلاً مستلزمة[٦] لكراهة نقيضه الذي هو العدم، بل هي هي عند بعضهم، فمتىٰ كانت الذات مقتضية لكونه مريداً لنفسها كانت مقتضية لكونه كارهاً لنفسه، فثبتت الملازمة، «و ذاته تعالىٰ متساوية النسبة إلىٰ كلّ الإرادات و المكروهات، فلا يختصّ بعضه دون بعضٍ» و إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، و حينئذٍ يلزم «أن يكون الشيءُ الواحِدُ المرادُ لِزَيدٍ المَكرُوه لِعَمْرٍو مُراداً و مكروماً» للّٰه تعالىٰ، فإنّه[٧] محال.

«و أمّا الثاني» و هو كونه تعالىٰ مريداً بإرادة قديمة، «فسيأتي[٨] بطلانه عند الكلام على» إبطال «المعاني».

---

١. الأصل: للطف.
٢. من ألف.
٣. ب: فخصص.
٤. ب: بوقتيه.
٥. الف: ـ عليه.
٦. جميع النسخ: مستلزم.
٧. النسختان: و إنّه.
٨. الأصل: فيأتي.

«و أمّا الثالث» و هوكونه [تعالىٰ][1] مريداً بإرادة محدثة فهو باطل أيضاً، لأنّها[2] حينئذٍ «إمّا أن تكون حالة في ذاته تعالىٰ، أو في غيره، أو لا في محلٍّ و الأوّل محال، لاستحالة كونه تعالىٰ محلّاً للحوادث و الثاني باطل و إلّا لزم قدم المحلّ»، و إذ لو كان حادثاً لافتقر إلىٰ إرادة سابقة عليه ضرورة أنّ[3] إيجاده يكون بالقدرة و الإرادة، و تلك الإرادة السابقة على المحلّ[4] محدثة مفتقرة إلىٰ محلٍّ آخر، فإن كان حادثاً افتقر إلى إرادة سابقة عليه، فإمّا أن يتسلسل، أو ينتهي إلى محلٍّ قديمٍ و هما محالان و «لأنّه» ـ أي المحلّ ـ «إن كان حيّاً رجع حكم الإرادة إليه» ـ أي[5] يكون موصوفاً بها ـ فلا تكون[6] صفةً للّٰه تعالىٰ و إن كان جماداً[7] استحال [٦٤ آ] كونه محلّاً للإرادة، إذ لايُعقل حلول الإرادة في الجماد، لافتقارها إلى محلٍّ ذى بنيةٍ مخصوصة موصوف بالحياة.

«و أمّا الثالث» و هو كونها لا في محلٍّ أصلاً فهو باطل أيضاً، لأنّ الإرادة عرضٌ و العرض لايعقل قيامه بنفسه، «و لعدم اختصاصه تعالىٰ بها» حينئذٍ، لأنّه كما يصحّ اتصافه تعالىٰ بها كذا يصحّ اتّصاف العبد بها، [فلو اختصّ اللّٰه بها لزم التخصيص من غير مخصّص و إنّه محال.][8]

لايقال: لم لايختص[9] بها لكونه مشاركاً لها في التجرّد.

لأنّا نقول: الاشتراك في التجرّد اشتراك[10] فى أمرٍ عدميّ، فلايكون علّة للاختصاص.

و اعلم: أنّ المصنّف رحمه اللّٰه إنّما لم يبطل القسم الثاني و هو كونه تعالىٰ مريداً بإرادة محدثة[11] بما أبطله غيره به من أنّ حدوث تلك الإرادة[12] يفتقر إلى إرادة أخرىٰ و الكلام فيها كالكلام في الأولىٰ و يتسلسل و هو محال، لأنّ الإرادة عنده لاتراد كما سيأتي و حينئذٍ لايفتقر

---

١. من النسختين.

٢. الأصل: لأنّه.

٣. الأصل: اذ، بدل: أنّ.

٤. الف: ـ على المحلّ.

٥. الف: أو، بدل: أي.

٦. الأصل: و لاتكون، ب: فلاصفة، بدل: فلاتكون صفة.

٧. الف: جماد.

٨. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.

٩. الأصل: اختصاصه تعالىٰ بدل: لم لايختصّ.

١٠. ب: ـ "في التجرد اشتراك".

١١. ب: حادثة.

١٢. هذه العبارة: "مريداً بإرادة محدثة" إلى قوله: "تلك الإرادة" لم ترد في ألف.

إيجاد الإرادة إلى سبق إرادة و جعل التسلسل لازماً، لكونها حالة في محلٍّ حادثٍ، و قد ظهرلك أنّ ترتيب كلام الشارح مخالف لترتيب كلام المصنّف.

[المسألة السابعة: في أنّه تعالىٰ متكلّم]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و هو متكلّم واستفادته من السمع، ومعناه أنّه فاعل للكلام[١]، لأنّه في اللغة كذلك و إلّا لزم أن يقال: تكلّم المصروع و الصدىٰ و قول الخصوم بكلام النّفس باطل، لأنّا لانعلمه و لانجده، و أيضاً فهو متتابعٌ متوالٍ إن صحَّ، فكيف يثبت قدمه[٢]».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق الناس علىٰ كونه تعالىٰ متكلّماً و اختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الإماميّة و المعتزلة كافّة: أنّ معناه أنّه تعالىٰ أوجد[٣] حروفاً و أصواتاً دالّة علىٰ معانٍ[٤] مخصوصةٍ في أجسام مخصوصة، و الأشاعرة أثبتوا معنىً قائِماً بالنفس»، أي ادّعوا ثبوت معنى قائِماً[٥] بالنفس مغايراً لسائِر الصفات، «سمّوه كلاماً و اللّٰه تعالىٰ متّصف به و هو» ـ أي هذا المعنى الّذي سمّوه كلاماً عندهم ـ «قديمٌ واحد، و اعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة» ـ أي بإمكان مدّعاهم من إيجاد حروف و أصوات دالّة علىٰ معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة ـ «إلّا أنّهم نازعوا في تسمية[٦] من فعل الكلام متكلّماً، بل جعلوه إسماً لمن قام به الكلام».

«و المعتزلة أنكروا المقامات» الأربعة التي ذهب إليها[٧] الأشاعرة»، و هي تصوّر ماهيّة هذا المعنىٰ المغاير للحروف و الأصوات و اتّصاف ذات الباري[٨] تعالىٰ به و كونه قديماً و كونه واحداً.

«و الدليل علىٰ كونه تعالىٰ متكلّماً» ـ أي في الجملة ـ «قوله[٩] تعالىٰ».

ـ ﴿وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾ ـ

فإنّ ذلك صريح[١٠] في إثبات الكلام للّٰه تعالىٰ.

---

١. الأصل: الكلام.

٢. الف: ـ قدمه.

٣. الأصل: واجد.

٤. الاصل: معاني.

٥. الف: قائِم.

٦. ب: سمته، ألف: تسميته.

٧. الف: إليه.

٨. الف: ذات الله تعالى.

٩. سورة النساء، الآية ١٦٤.

١٠. الف: صالح.

«لايقال: هذا إثبات الكلام بالكلام و هو دورٌ»، ضرورة استلزامه كون الشيء متقدّماً علىٰ نفسه في العقل و هو المراد بالدور هنا، و صِدقُ الدور على هذا إنّما هو بطريق المجاز، إذ الدور يطلق بالحقيقة على معنيين:

أحدهما: كون المعلول علّة لعلّته.

و الثاني: كون الشيء المتقدّم علىٰ آخر [بجهةٍ][1] متأخّراً[2] عن ذلك الآخر بتلك الجهة، و وجه اطلاق لفظ الدور على هذا مشاركته[3] للدور[4] في لازمه[5] المحال و هو تقدّم الشيء علىٰ نفسه.

لأنّا نقول: لانسلّم أنّه إثبات الشيء بنفسه، بل «إثبات مطلق الكلام للّه تعالىٰ بإثبات نوع منه، لا من حيث أنّه مستند إلى اللّه تعالىٰ، بل من حيث أنّ [٦٤ ب] الرسول صلّى اللّه عليه و آله أخبر به و صدق الرسول لايتوقّف علىٰ إثبات الكلام».

و [معناه أنّ الدور][6] إنّما يلزم إن لو كان الكلام المستدلّ به هو الكلام المستدلّ عليه و ليس كذلك، فإنّ المستدلّ به نوع مخصوص من الكلام و المستدلّ[7] عليه مطلق الكلام [فتغايرا][8] وحينئذٍ لايكون إستدلالاً بالشيء علىٰ نفسه.

و كون هذا الكلام ـ أعني المستدلّ به و هو قوله[9] تعالىٰ: «وكلّم اللّه موسىٰ تكليماً» ـ حجةً وصدقاً ليس من حيث أنّه كلام الله تعالىٰ ؛ بل من حيث أنّ الرسول صلّى اللّه عليه و آله أخبر بذلك، و صدقه صلّى اللّه عليه و آله ثابت بما لايتوقّف على كونه تعالىٰ متكلّماً.

و لقائِلٍ أن يقول: إذا كان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله أخبر[10] بأنّ هذا كلام اللّه تعالىٰ كفى ذلك في إثبات الكلام للّه تعالىٰ و لايحتاج إلىٰ توسّط هذه الآية، فذكرها في الاستدلال[11] يكون

---

١. من النسختين.
٢. الف: متأخر.
٣. الأصل: مشاركة.
٤. الأصل: الدور.
٥. الأصل: الدور.
٦. من النسختين.
٧. الف: المستد، بدل: المستدل.
٨. ما بين الحاصرتين زيادة في نسخة ألف ولكن وردت بهذه الصورة: قتغاير.
٩. سوة النساء، الآية ١٦٤.
١٠. الأصل: خبّر.
١١. الف: الاستدلا.

ضائعاً لاحاجة إليه.

قوله: «و استدلّ الشيخ أبو إسحاق رحمه اللّه علىٰ تفسيره» للمتكلّم لمن فعل الكلام «باطلاق أهل اللغة عليه» ـ أي على فاعل الكلام لفظ المتكلّم ـ «فإنّهم يقولون: تكلّم الجنّي على لسان المصروع، و يسندون[1] الكلام إلى من فعله» و هو الجنّي في اعتقادهم، «لاٰ من قام به» و هو المصروع[2].

قوله: «و كذا الصوت القائِم بالصدى، فإنّه ينسب إلىٰ فاعل الكلام، لا إلىٰ من قام الصدىٰ به».

و اعلم: أنّ الصوت إنّما يحصل من تموّج الهوىٰ، فإذا قاوم ذلك الهوىٰ المتموّج جسماً كجبلٍ[3] أو جدار أملس بحيث يردّ[4] ذلك التموّج و يصرفه إلىٰ الجهة التي انتقل منها، حدث من ذلك صوتٌ مماثِلٌ للأوّل هو الصدىٰ.

قوله: «الصوت القائِمُ بالصدىٰ» حينئِذٍ فيه نظر، لأنّ الصدى نفس ذلك الصوت، فكيف يقوم الصوت به.

قوله: «ثم أبطل قول الأشاعرة بأنّ ذلك المعنىٰ» ـ أعني[5] الذي ادّعيتم أنّه عبارة عن الكلام ـ «غير متصوّر بالعقل و لايدرك بشيءٍ من الحواس الظاهرة و لا الباطنة، فلايصحُّ الحكم عليه بالثبوت و لا الانتفاء[6]»، لأنّ التصديق ـ أعني الحكم ـ يجب أن يكون مسبوقاً بتصوّر المحكوم عليه.

«و استدلّ على إبطال القدم» ـ أي قدم كلام اللّه [تعالىٰ] ـ «بأنّ الكلام المعقول مركّب من أجزاء متوالية متتابعة[7] لاٰ يوجد اللاحق منهما إلّا مع السابق، فكلّ جزء[8] لاحق فهو محدث»، لكونه مسبوقاً بغيره ـ أعني السابق عليه ـ «و كذا كلّ سابق»، لأنّه إنّما يسبق اللاحق الحادث بزمانٍ متناهٍ و السابق على الحادث بزمانٍ متناهٍ يكون حادثاً.

---

١. الأصل: فيسندون.

٢. من قوله: "و يسندون الكلام" إلى قوله: "و هو المصروع" محذوفة في نسخة ألف.

٣. النسختان: بجدار.

٤. الأصل: يردد.

٥. الف: ـ أعني.

٦. الف: و إلا لانتفا، بدل: و لا الانتفاء.

٧. الف: متعادة، ب: متابعة.

٨. الف: جزءاً.

و اعلم: أنّ الأشاعرة لايُحتَجّ عليهم بذلك، لأنّهم يعترفون بأنّ الكلام المؤلّف من الحروف المتوالية محدث و إنّمايدّعون قدم الكلام النفسانيّ، نعم يحتج بذلك علىٰ الحنابلة الذين يذهبون إلىٰ قدم الكلام مع اعترافهم بأنّه عبارة عن الحروف و الأصوات المتوالية.

[المقام الأول: احتجاج الأشاعرة على أنّ الكلام معقول]

قوله: «احتجّت الأشاعرة» على المقام الأوّل و هو كون هذا المعنىٰ [متصوّراً][1] معقولاً، «بأنّ ماهيّة الطلب معقولة[2] لكلّ أحد»، فإنّ الإنسان إذا قال: اسقني الماء، يجد في نفسه طلباً مغايراً لقوله[3] هذا بالضرورة، و لهذا قد يتبدّل عليه العبارات مع اتّحاده، «و هي» ـ أي ماهيّة الطلب ـ «غير الإرادة، لأنّ الإنسان قد يأمر بما لايريد،[4] كالسيّد إذا أمر عبده طلباً لاقامة عذره عند الملك [في عقوبة ذلك العبد][5] «بالتخلّف[6] عن» امتثال «أوامره المزيل[7] لمؤاخذة الملك» إيّاه و الأمر لابدّ فيه من طلب، فإذن الطلب موجود و الإرادة غير موجودة، فتغايرا[8]، «و ذلك المعنىٰ» ـ أعني الطلب ـ «نحن نسمّيه كلاماً و لأنّ أهل اللغة تصوّروا هذا المعنىٰ، كما قال الأخطل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قول عمر» ابن الخطّاب: «زورت في نفسى كلاماً»، فسبقني إليه أبوبكر.

«و احتجّوا» ـ أي الأشاعرة ـ «على المقام الثاني» و هو اتّصافه تعالى به «بأنّه تعالىٰ حيٌّ» و كلّ حيٍّ «يصحُّ اتّصافه بالكلام» و إذا صحّ اتّصافه تعالىٰ بالكلام وجب أن يكون موصوفاً به، «و إلّا اتّصف بضدّه» لوجوب اتّصاف الذات بأحد الضدّين، إذا صحّ اتصافها بأحدهما، «و هو» ـأعني ضدّه ـ «نقص» و النقصُ على اللّه تعالىٰ محال، فتعيّن اتّصافه تعالىٰ بالكلام و هو المطلوب.

«و لأنّ أفعال عباده متردّدة بين الحظر و الإباحة و[الندب]»[9] و الوجوب»، أي يصحّ أن

---

١. من ألف.
٢. الأصل: معقول.
٣. الأصل: لقول.
٤. الأصل: يريد، الف و ب: يراد.
٥. من النسختين.
٦. ب: المختلف.
٧. الف: المرمل.
٨. الف: فتغاير.
٩. من النسختين.

يتّصف كلّ فعل من الأفعال بصفة من هذه الأمورعلى سبيل البدل، «فاختصاص بعضها» ـ أي بعض هذه الأفعال ـ «بصفة من هذه» الأمور المذكورة «يفتقر إلىٰ مخصّص» و ليس ذلك المخصّص عبارة عن الإرادة، لأنّه تعالىٰ قد يأمر بما لايريد[1]، كما في أمره مَنْ علم استمراره على الكفر بالإيمان، فلابدّ من صفة أخرىٰ للّٰه تعالىٰ تُخَصّصُ بها بعضَ [الأفعال][2] ببعض الأحكام و هي الكلام.

«و لأنّه تعالى ملك مطاع [و كلّ ملك مطاع][3]»، فله[4] الأمر و النهي و هما نوعا الكلام، فيكون تعالىٰ متكلّماً.

[المقام الثالث: احتجاج الأشاعرة على قدم الكلام]

«و على الثالث» ـ أي و استدلّت الأشاعرة على المقام الثالث و هو قدم الكلام بهذا المعنى ـ «بأنّه لو كان حادثاً لكان اللّٰه تعالىٰ محلّاً للحوادث، و هو محال».

[المقام الرابع: احتجاج الأشاعرة على أن ذلك الكلام واحد]

«و على الرابع» ـ أي المقام الرابع و هو كون ذلك الكلام واحداً ـ «بأنّ حقيقة الكلام هي الخبر، و الأمر و النهي خبرانِ عن ترتيب الثواب و العقاب على الفعل والترك»، فإنّ الثواب مرتّب علىٰ فعل المأمور به وترك[5] المنهيّ عنه و العقاب على العكس، فإنّه مرتّب على ترك المأمور به و فعل المنهيّ عنه.

[الجواب عن المقام الأوّل]

«و الجواب عن الأوّل» ـ أعني ما ذكروه في بيان المقام الأوّل و هو تعقّل ماهيّة الكلام ـ «بأنّ المعقول إنّما هو الإرادة، أو تصوّر المراد أو[6] الحروف الدالّة علىٰ الإرادة، و الطلب الّذي»

---

١. ب: لامزيد.
٢. من النسختين.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: فلأنّه.
٥. الف:تر، بدل: ترك.
٦. الأصل و ب: و.

يجده الإنسان من نفسه عند أمره «هو الإرادة بعينها و ليس هناك» أمر «زائد» على ذلك.

و استدلالكم على مغايرة الطلب للإرادة بوجوده في أمر السيّد عبده عند الملك مع فقد الإرادة باطلٌ، لأنّ السيّد «كما لايريد منه الفعل، فكذا لايطلب منه».

«و *الصحيح* أنّ السيّد حينئذٍ» ـ أي حسن أمره عبدَه في تلك الحالة ـ «أتىٰ بالصيغة» الموضوعة «للطلب من غير طلب».

«و الإستدلال» بقول الأخطل «و قول عمر ضعيف لوجود المعنىٰ في الأخرس، مع أنّه لايسمّٰى متكلّماً و مراد الشاعر و عمر تصوّر الكلام».

[الجواب عن المقام الثاني]

قوله: «و عن الثاني» ـ أعني الدليل الاوّل من الأدلّة الثلاثة الدالة علىٰ المقام الثاني و هو اتّصافه تعالىٰ به ـ «أنّه لايلزم من صحّة الاتّصاف» به وجوب الاتّصاف به، أو بضدّه علىٰ ما سلف في باب[1] كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً من[2] منع هذه المقدّمة والنقض بالشفّاف، فإنّه يصحّ اتّصافه بالسواد و البياض المتضادّين، لكونه جسماً مع عدم وجوب اتّصافه بأحدهما [٦٥ ب].

قوله: «سلّمنا، لكن لانسلّم صحّة الاتّصاف به»، أي سلّمنا وجوب اتّصافه تعالىٰ بأحد الضدّين، أعني الكلام أو ضدّه على تقدير صحّة اتّصافه بأحدهما، لكن لانسلّم أنّه يصحّ اتّصافه بأحدهما[3] و لو قدّم هذا المنع علىٰ الذي قبله لكان أولىٰ.

«سلّمنا، لكن لانسلّم نقص ضدّه» ـ أي كون ضدّه نقصاً ـ « بل الأولىٰ أن يكون هو» ـ أعني الكلام ـ «نقصاً، فإنّ تَوَجُّهَ الأمرِ و النهي و الخبر إلىٰ غير مأمورٍ و منهيٍّ و مخبرٍ غيرُ معقول و هو نقص عظيم».

و المراد بقوله «غير معقول» أنّ[4] العقل لايُجوِّزُ و قَوعَهُ من الحكيم، لا أنّه غير متصوّر و إلّا لما أمكن الحكم عليه بكونه نقصاً.

---

١. الف: بيان، بدل: باب. ٢. الف: من.

٣. هذه العبارة: "لكن لانسلّم أنّه يصحّ اتّصافه بأحدهما" لم تردفي ألف.

٤. الف: إذ.

[الجواب عن المقام الثالث]

قوله: «و عن الثالث» و هو الدليل الثاني من أدلّتهم الثلاثة الّتي استدلّوا به علىٰ المقام الثاني «أنّ[1] المخصّص» لبعض الأفعال ببعض الأحكام «هو إرادة اللّٰه تعالىٰ و أيضاً يمنع من تردّد الأفعال بين هذه الأحكام» المذكورة «عند القائلين بالوجوه و الاعتبارات» و هم المعتزلة و الإماميّة، فإنّهم يقولون: إنّ الفعل الموصوف بكونه واجباً مثلاً إنّما كان كذلك[2] لكونه علىٰ وجهٍ، أو صفةٍ ذلك و كذا باقي الأحكام، فإنّ الشارع كاشفٌ عن ذلك و معرِّف لنا إيّاه، فإذن مايكون واجباً من الأفعال في حال إيجاب الشارع إيّاه لايصحّ[3] أن يكون مندوباً و لا مباحاً و لا محظوراً و كذا في كلٍّ واحدٍ منها.

و إذا كان كذلك لم يجز الاحتجاج عليهم بتردّد الأفعال بين الأحكام المذكورة علىٰ ثبوت صفة للّٰه[4] تعالىٰ هي الكلام.

و لو قدّم هذا المنع على ادّعاء كون المخصّص الإرادة كان أولىٰ.

و اعلم: أنّه إنّماطلق لفظ الثالث علىٰ هذا الدليل لكونه ثالث أدلّتهم و إن تعدّدت مدلولاتها، فإنّ الدليل الأوّل إنما يدلّ علىٰ المقام الأوّل ـ أعني تعقّل ماهيّة الكلام ـ و الثاني و الثالث لأيدلأنّ[5] علىٰ المقام الثاني و هو اتّصافه تعالىٰ به.

قوله:«و هذا أيضاً يناقض مذهبكم» يقولُ مخاطباً للأشاعرة: إنّ هذا الكلام الذي ذكرتموه وهو «تردّد الأفعال بين الحظر و الإباحة قبل التخصيص بأحدهما [يناقض مذهبكم و هو القول بأنّ هذه الأحكام مستفادة من السمع، فإنّ تردّد الأفعال بين الحظر و الإباحة قبل التخصيص بأحدهما][6] يدلّ علىٰ صحّة الاتّصاف بأحدهما ـ لابعينه ـ قبل ورود السمع المخصّص»، هكذا ذكره المحقّق.

و فيه نظرٌ، لأنّا نمنع لزوم التناقض في ذلك و إنّما يلزم ذلك إن لو كان المراد بصحّة

---

١. الف: ـ أنّ.
٢. الأصل: لذلك.
٣. الأصل: لأ أن.
٤. الأصل و ب: اللّٰه.
٥. الأصل: يدلان.
٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل و لا نسخه ب.

الاتّصاف بأحدهما لا بعينه، لا من حيث السمع؛ أمّا إذا كان المراد صحّة اتّصاف كلّ واحدٍ من أفعال المكلّفين بكلّ واحدٍ من الأحكام المذكورة على سبيل البدل بجعل الشارع، بمعنى أنّـها صالحة لأن يقول الشارع فيها: إفْعَلْهُ، أو[1] لاٰ تَفْعَلْهُ، أو إن شئت فَافْعَلْهُ و إن شئت لاٰ تَفْعَلْهُ[2]، فَلاٰ.

قوله: «و كونه ملكاً مطاعاً، له الأمر و النهي لايدلّ علىٰ محلّ النزاع» و هو اتّصافه تعالىٰ بالكلام النفسانيّ.

لأنّا نقول: إنّ له الأمر و النهي بمعنى نفوذ[3] حكمه و مشيئته[4] علىٰ جميع خلقه و إن[5] أردتم به أنّ له أمراً و نهياً هما نوعان من الكلام، فهو أوّل المسألة.

و إن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لايجوز أن يكون له أمرٌ و نهيٌ بالمعنى الذي يذهب[6] إليه من خلق الحروف و الأصوات في الأجسام المخصوصة الدالّة علىٰ طلب الفعل ـ أي إرادتـه أو التـرك ـ وهذا جواب عن الدّليل الثالث من الأدلّة الدالّة على [٦٦ آ] المقام الثاني.

و اعلم: أنّ هذا الجواب يمكن أنّ يجاب به عن الدليل الّذي قبله، و ذلك أن يقال علىٰ تقدير تسليم تردّد الأفعال بين الحظر و الإباحة و غيرهما من الأحكام يجوز أن يكون المخصّص أمر الشارع و نهيه و يخبره بمعنى أنّه يخلق حروفاً و أصواتاً في أجسام مخصوصة دالّة علىٰ هذه المعاني.

قوله: «و قيام الحوادث بذاته تعالىٰ إنّما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالىٰ و نحن لانقول[7] به»، بل نقول: إنّه قائِم بالأجسام المخصوصة و هذا جواب الدليل على المقام الثـالث، أعني قدم الكلام.

و فيه نظرٌ، فإنّهم ادّعوا قدم الكلام بتفسيرهم القائِم بذات اللّٰه تعالىٰ و لاريب أنّه إذا لم يكن قديماً كان حادثاً، فيلزم قيام الحوادث بذات اللّٰه تعالىٰ، و الحقُّ أنّ ذلك مبنيّ علىٰ كون الكلام

---

١. الف: ولا، بدل: او.

٢. الف: لاتفعل.

٣. الف: تفور، بدل: نفوذ.

٤. الف: شيه.

٥. الأصل: + لم.

٦. ب: ذهب.

٧. الف: لانقوله، بدل: لانقول به.

قائِماً بذات اللّه تعالىٰ.

قوله: «و كون الأمر و النهي خبراً باطلٌ و إلّا لدخله[1] التصديق و التكذيب» و هو باطل، فإنّه لايقال لمن قال لغيره: قُمْ، أو كُلْ، صَدَقْتَ، أو كَذِبْتَ.

«و استحال العفو» ـ أي لو كان الأمر و النهي خبراً[2] عن[3] ترتّب[4] الثواب على[5] الفعل والعقاب على الترك في صورة الأمر و العكس في صورة النهي لاستحال[6] العفو، لأنّه يصير حينئذٍ كذباً، و اللّه تعالىٰ منزّه عن الكذب وفاقاً، و هذا جواب دليلهم على المقام الرابع و هو كون الكلام واحداً.

قوله: «و أيضاً الخبر ليس بواحدٍ لتركّبه من المخبر عنه و المخبر به و النسبة» و هذا إشارة إلى إبطال كون حقيقة الكلام القديم الذي هو المبدأ نفسَ الخبر[7]، [و ذلك][8] لأنّ الكلام واحد و الخبر ليس بواحدٍ، فالكلام غير الخبر و الصغرىٰ مسلّمة عنده، و أمّا الكبرىٰ فلأنّ الخبر مركّب من المخبر عنه والمخبر به و النسبة والمركّب لايكون واحداً.

و فيه نظرٌ: فإنّ لقائِل أن يقول: إن أردت بالخبر[9] المركّب من الأجزاءِ[10] المذكورة الخبر المسموع، فهو مسلّم[11] و النتيجة حينئذٍ مغايرة الخبر المسموع للصفة التي هي المبدأ ـ أعني الكلام النفساني ـ ولايدّعي أحدٌ خلاف ذلك، و إن أردتَ الخبر القائِم بالنفس ـ أعني الحكم الذهني ـ، فلانسلّم أنّ المخبرعنه و المخبر به و النسبة أجزاء [له][12]، إذ الخبر بهذا المعنىٰ عبارة عن الحكم الذهنيّ بإثبات أمرٍ [لأمر[13]] آخر و بانتفاء أمر عن آخر و تصوّر المخبر عنه والمخبر به و النسبة شروط خارجة عن حقيقته.

---

١. الأصل: لدخل.
٢. الأصل: جزءاً.
٣. الف: ـ عن.
٤. الأصل: ترتيب.
٥. الف: عن.
٦. الأصل: استحال، الف: لاستحالة.
٧. الف: المخبر.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: الخبرء.
١٠. الف: الامور، بدل: الأجزاء.
١١. الف: فمسلم، بدل: فهو مسلّم.
١٢. ب: أجزاءه، الف: اجزاء له.
١٣. من الف.

سلّمنا، لكن لم قلتم: إنّ المركّب لايكون واحداً، بل الحقّ خلاف هذا، فإنّ الواحد يصدق على البسيط و على المركّب و عروض الكثرة لأجزائِه لايدلّ على عروضها له و إنّما قال بعض الأشاعرة: إنّ الكلام حقيقة في الخبر، لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّه واحدٌ و زادوا أنّ أنواع[1] الكلام كثيرة متعدّدة، فأرادوا الجمع بين الوحدة و التعدّد، فقال عبداللّٰه بن سعيد منهم: إنّه في الأزل أمرٌ واحدٌ مغاير لهذه الأنواع و فيما لايزال صار متعدّداً أو متنوّعاً،[2] و استبعده فخرالدّين الرازي قال: إنّ الكلام المغاير للحروف و الأصوات و الأمر و النهي و الخبر و باقي الأنواع غير متصوّر، ثمّ قال: حقيقة الكلام هي الخبر و كلّ واحد من أنواعه راجع إلى الخبر، فإنّ الأمر و النهي عبارة عن الإخبار بترتّب الثواب و العقاب على الفعل و الترك، كما تقدّم، و أمّا [٦٦ ب] الاستخبار[3] فهو عائِد إلى الإخبار عن طلب شيءٍ من المخاطب، و أمّا النداء فإنّه إخبار عن دعاءِ المنادي[4] و لو جعل الأمرَ عبارةً عن الإخبار بطلب الفعل، و النهي عبارةً عن الإخبار بطلب الترك كان أليق، فإنّ معنىٰ قولنا: قُمْ، أطلُبُ منكَ القيامَ و معنىٰ لاتَقُمْ، أطلبُ منك تركَ القيام.

و بعض الأشاعرة اعترف بكثرة الكلام في الأزل و أثبت للّٰه تعالىٰ خمس كلماتٍ: الأمر والنهي و الخبر و الاستخبار و النداء.

قوله: «نعم، هو يدلّ على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ» يريدُ أنّ الخبر مع تعدّد أجزائِه يدلّ على الصفة الواحدة الّتي هي مبدأ هذا الكلام المتنوّع المسموع و هي المسمّاة بالكلام النفساني القائِم بذات اللّٰه تعالىٰ و لايقدح تعدّده في وحدة هذه الصفة التي هي المبدأ، كما في أفعال اللّٰه تعالىٰ المتكثّرة المتنوّعة، الدالّ علىٰ كلّ واحد منها على الصّفة الواحدة التي هي المبدأ لها و هي القدرة و لايقدح ذلك في وحدتها.

قوله: «وإذا كان كذلك» ـ أي و إذا كان الخبر مع كونه ليس واحداً دالاًّ على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ ـ «فالقول بأنّ الأمر و النهي خبر لكونهما إخباراً[5] عن ترتّب الثواب و العقاب

---

١. الأصل: ورووا أنواع، الف: فإن ادوات انواع، ب: وزاد أنّ أنواع.
٢. الأصل: مسموعاً، الف: منوعاً.
٣. الأصل: الاستجاب.
٤. الأصل: داعى، المنادي، الف: دعاء للمنادي.
٥. الف: اخبار.

على الفعل و الترك، ليس بشيء»، إذ لاحاجة إلىٰ هذا التأويل، فإنّه إذا كان تعدّد[1] الدلائل مع وحدة المدلول جائزاً، جاز أن يكون كلّ واحد من أنواع الكلام المختلفة يدلّ على تلك الصفة الواحدة و لايجوز أن يكون الأمر نفس الخبر، لأنّ دلالة الأمر على ترتّب الثواب و العقاب على الفعل و الترك[2] بالعرض، لا بالذات؛ إذ ليس موضوعاً لذلك و إنّما يدلّ بالذات علىٰ طلب الفعل و الخبر بترتب الثواب و العقاب على فعل المأمور به و المنهيّ عنه و تركهما يدلّ على ذلك بالذات، لا بالعرض، فإذن الأمر غير الخبر و أيضاً لفظة "إِفْعَلْ" كقوله[3]: «أَقِمِ الصَّلاٰةَ» مثلاً يدلّ بالذات ـ أي بالوضع ـ علىٰ طلب فعل الصلاة التي هو حقيقة الأمر و يدلّ بالعرض علىٰ ترتّب الثواب على فعل الصلاة و العقاب على تركها الّتي هو حقيقة الخبر و المدلول بالذات لشيء يُغاير المدلول بالعرض لذلك الشيء بالضرورة، فإذن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر و إلىٰ هذا أشار المحقّق[4] في *التلخيص* بقوله: «لأنّ المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض».

[المسألة الثامنة: في أنّه تعالىٰ غنيّ]

قال المصنف: «و هو غنى، أي لاحاجة له إلى غيره و إلّا لكان ناقصاً و منه يستفاد الكمال».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا فرغ من البحث عن الصفات الثبوتيّة» ـ يعني كونه تعالىٰ قادراً عالماً مريداً حيّاً سميعاً بصيراً متكلّماً ـ «شرع في الصفات السلبيّة و ابتدأ بكونه غنيّاً» و إنّما كانت هذه الصفة سلبيّة، لأنّ الغنىٰ سلب الحاجة «و هو» ـ أي هذا المطلوب، أعني كونه تعالىٰ غنيّاً[5] ـ «قريب من الوضوح»، أي البيّن.[6]

«و قد اتّفق العقلاء عليه، لأنّه تعالىٰ واجب لذاته و كلّ شيء» مغاير له، فهو «منسوب إليه» نسبة المحتاج إلى المحتاج إليه، لأنّ كلّ ما عداه فهو ممكن و كلّ ممكن فهو محتاج إلى الواجب

---

١. الف: بعد.
٢. الف: + "الذي هي معنى الخبر".
٣. سورة هود، الآية ١١٤.
٤. العبارة: "حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر و إلى هذا أشار المحقّق" لم ترد في ألف.
٥. الف: غنيّ.
٦. الأصل: التبيين.

علىٰ ما تقدّم في إبطال التسلسل، فلو احتاج إلىٰ شيءٍ ممّا عداه لزم الدور، و لأنّـه تـعالىٰ «لو احتاج إلى الغير لكان ناقصاً» بذاته «مستفيداً للكمال من غيره»، لأنّـه لابـدّ و أن يكـون مـع حصول ذلك الغير [ـ اعنى المحتاج إليه ـ] أكمل[1] منه بدون حصوله و اللازم محال، لأنّ الكمال يستفاد [٦٧ آ] منه تعالىٰ.

«و ليس بمشتهٍ و لاٰ نافرٍ، لأن الشهوة ميل الطبع إلى المشتهى و النفار مجانبة الطبع لما ينفر عنه، فهما فرعان[2] على الطبع و هو» ـ أعني الطبع ـ «محال على اللّٰه تعالىٰ»، لأنّه عبارة عن كلّ هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع، فعليةً كانت تلك الهيئة أو انفعاليةً، هكذا قال أبو علي و قال في موضع آخر من تعاليقه: الطبع عند الحكماء إسم مشترك يقال لكلّ متقضي ذات الشـيء سـواء كانت طبيعيّة، أو غير طبيعيّة[3]، أو كان ذا طبيعة، أو غير ذي طبيعة و لهذا يقال للنفس: إنّها محبّة للعقل بالطبع[4] و الإنسان[5] مدنيّ بالطبع.

[المسألة التاسعة: في نفس المعاني و الأحوال]

قال المصنّف: «و القول بالمعاني القديمة باطل، لأنّ العلم بذا غير العلم بذا، فيلزم إثبات قدماء لانهاية لها، و لأنّه إن حلّ فيه لم يعقل و إلّا لم يكن عالماً به أولىٰ منّا، و لأنّ قديماً غير اللـه تعالىٰ باطل بالإجماع، و أيضاً فلم يكن هذا ذاتاً و ذلك صفة أولىٰ من عكسه، و الاعتماد على تسميته عالماً ليس بشيءٍ، لأنّ أهل اللغة لم يعلم[6] معنىٰ ذلك و يبنيه[7] على اعتقادها، و استفادة أمر زائِد على الذات من دليل العالميّة مسلّم، لكن غير موجود في الخارج، بل في الذهن كالطول للطويل و الفعل المحكم المتقن[8] يدلّ على أنّه عالم [لا][9] على ذات العلم.

---

١. من الف: و كم ترد هذه العبارة في الأصل و ب.

٢. ب:مرءان، بدل: فرعان.

٣. الف: هذه العباة: "أو غير طبيعيّة، أو كان ذا طبيعة" ماوردت في نسخة ألف .

٤. الف: محبة للعقل للعقل بالطبع، الأصل: محسبة العقل باطبع.

٥. الأصل: + أنّه.

٦. جميع النسخ: لم يعلموا.

٧. الأصل: الكلمة مطموسة، الف: بله، ب: تنبيه.

٨. النسختان: ـ المتقف.

٩. من النسختين.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالّذي ذهب إليه أصحابنا» الإماميّة «و أكثر المعتزلة: أنّه تعالىٰ قادر عالم[١] حيّ لذاته على [معنىٰ][٢] أنّه تعالىٰ ذات[٣] متميّزة عن غيرها تميّزاً[٤] يجب لها[٥]» ـ أي للذات ـ «معه» ـ أي مع ذلك التميّز ـ «صحّة الفعل» ـ أي إمكان صدور الفعل عنها ـ « أو تبيّن الشيء[٦]، أو عدم استحالة القدرة و العلم، [و][٧] لايحتاج في ذلك» ـ أي في صحّة صدور الفعل عنها و هو القدرة و تبيّنها للأشياء[٨] و هو العلم و عدم استحالة القدرة و العلم عليها و هو الحياة «إلىٰ ذات غيرها» ـ أي غير ذات الله تعالىٰ ـ «يوجب لها ذلك، بل لو لم يكن في الوجود إلّا الله لكان الله تعالىٰ قادراً عالماً[٩] حيّاً» بهذا المعنى.

«و قالت الكلابيّة» ـ و هم أصحاب ابن كلاب ـ «و الأشعريّة: إنّه لابدّ و أنْ يقوم بذات الله تعالىٰ معنى هو القدرة حتّى يصحّ منها» ـ أي من ذات الله تعالىٰ ـ «الفعل و تُوصِفُ لأجلها[١٠]» ـ أي لأجل ذلك المعنى الذي هو القدرة ـ «بأنّه قادرٌ و أنت الضمير و إن كان لفظ المعنىٰ مذكّراً[١١]، لأنّه عبارة عن القدرة المؤنّثة.

«و لابدّ من معنى» آخر «يقوم به تعالىٰ هو علم، ليصحّ منه تعالىٰ الإحكام» و الإتقان، «فيوصف تعالىٰ لأجله» ـ أي لأجل ذلك المعنىٰ ـ «بأنّه عالم و معنى هو حياة، ليصحّ باعتباره أن يقدر و يعلم و يوصف» باعتبارها «بأنّه[١٢] حي و كذا في الإدراك و الإرادة»، أي لابدّ من قيام المعنى بذاته هو الإدراك باعتباره يوصف الله تعالىٰ بكونه مدركاً، و لابدّ من قيام المعنىٰ بذاته تعالىٰ هو الإرادة باعتباره يُخصّص[١٣] بعض الأفعال ببعض الأوقات و يوصف بأنّه مريد[١٤]، و كذا

---

١. الف: قادراً عالماً.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: ذاته.
٤. الاصل: تمييزاً.
٥. الف: بها.
٦. الأصل: تعيين.
٧. لم ترد الواو في جميع النسخ، بل وردت في *أنوار الملكوت*.
٨. الأصل: تعينها الاشياء.
٩. الف: ـ عالماً.
١٠. الأصل: فهو صفة، بدل: و توصف الأجلها.
١١. الف: + و.
١٢. الأصل: أنه، ب: او بأنّه.
١٣. الأصل: باعتبار تخصص، ب: باعتبار مخصّص.
١٤. الأصل: مريداً.

في الكلام و السمع و البصر.

«و قال أبوهاشم» الجبّائِي «و أصحابه: إنّه يوصف بهذه الصفات لأجل اختصاص ذاته بأحوال، فيوصف بأنّه قادر، لأنّه تعالىٰ يختص بحالةٍ لولاها لم يصحّ منه الفعل و[1] يوصف بأنّه عالم لاختصاصه بحالةٍ لولاها لم يصحّ منه الإحكام و الإتقان [٦٧ ب] و هكذا كونه تعالىٰ حيّاً[2] و موجوداً، إلّا الإرادة، فإنّها عنده محدثة لا في محلٍّ، و تسمّى الحالة الأولىٰ القادريّة والثانية العالميّة و الثالثة الحييّة و الرابعة الوجوديّة و هذه الأحوال الأربعة معلّلة بحالة أخرىٰ تسمّىٰ الحالة الخامسة، لكونها خامسة الأحوال الأربع المذكورة و تسمىٰ أيضاً الصفة الإلهيّة، لاختصاص الإله تعالىٰ بها.

«و عنوا» ـ أي أبوهاشم و أصحابه ـ «بالحال صفة لموجود لاتوصف» ـ أي تلك الصفة ـ «بالوجود و لا بالعدم» و لا بالمعلوميّة و لا بالمجهوليّة و إنّما تعلم الذات عليه، أي موصوفة بها.

«و استدلّ الشيخ المصنّف أبو إسحاق رحمه اللّٰه» على نفي المعاني «بوجوه»:

[الدليل الأوّل علىٰ نفي المعاني]

«الأوّل: القول بالمعاني يستلزم إثبات ما لانهاية له و التالي[3]» ـ و هو إثبات مالانهاية له ـ «باطل قطعاً علىٰ مامرّ» من أنّ كلّ عدد فهو قابل للزيادة و النقصان و كلّ قابل للزيادة و النّقصان فهو متناهٍ، «فالمقدّم» ـ و هو القول بالمعاني ـ «مثله» ـ أي باطل ـ و هذه القضيّة الّتي ذكرها الشارح دام ظلّه حمليّة، إلّا أنّها[4] لمّا كانت[5] في قوّة الشرطيّة هكذا: لو كان القول بإثبات المعاني حقّاً لثبت ما لانهاية له، أطلق عليها اسم الشرطيّة و على أجزائها لفظ المقدّم و التالي.

قوله: «بيان الشرطيّة» ـ أي بيان صدق هذه المقدّمة الشرطيّة ـ « أنّ العلم المتعلّق بالمعلومات المتغايرة متغاير و المعلومات غير متناهية قطعاً»، فالعلوم غير متناهية، «و بيان تغاير

---

١. الف: فيوصف.
٢. الف: حيّ.
٣. الأصل و ألف: الثاني.
٤. النسختان: لكنها، بدل: إلّا أنّها.
٥. ب: داست.

العلم بتغاير المعلومات أنّ العلم من شرطه المطابقة و يستحيل مطابقة شيءٍ واحدٍ لمختلفين، و لأنّا قد نعلم كون الشيء عالماً بهذا الشيء و نغفل عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك يدلّ على المغايرة» ـ أي مغايرة العلمين ـ أعني العلم المعلوم لنا و العلم المغفول عنه، فإنّ معنىٰ علمنا بكون الشيء كزيدٍ مثلاً عالماً بأمرٍ كالكتابة مثلاً هو علمنا بحصول العلم المتعلّق بالكتابة لزيد[١]، فإذا غفلنا حينئذٍ عن كون زيدٍ عالماً بالنحو مثلاً وجب مغايرة علمه بالكتابة لعلمه بالنحو، إذ لوكان أحدهما هو الآخر لكان الشيء معلوماً مغفولاً عنه في حالة واحدة بالنسبة إلى الشخص الواحد و إنّه محالٌ.

و في هذا نظر من وجهين:

أحدهما أن يقال: لم[٢] لايجوز أن يكون علم زيد بالكتابة و علمه بالنحو علماً[٣] واحداً بالذات و له[٤] هذان التعلّقان ـ أعني التعلّق بالكتابة و التعلّق بالنحو ـ فإذا علمناه متعلقاً بأحدهما و غفلنا عن تعلّقه بالآخر لم يلزم أن يكون ذلك العلم معلوماً و مغفولاً عنه دفعة واحدة، بل اللازم كونه معلوم التعلّق بأحدهما في حالة الغفلة عن تعلّقه بالآخر، فالتغاير[٥] إذن في التعلّقات، لا في العلم نفسه.

الثاني: أنّ ذلك إنْ دلّ، فإنّما يدلّ على تعلّق علمين بمعلومين، و المطلوب إنّما يتمّ بامتناع[٦] تعلّق علم واحد بأكثر من معلوم واحد و أحدهما غير الآخر و غير مستلزم له، اللّهمّ إلّا أن نعمّم الدعوىٰ بأن نقول: إنّه يصحّ أن نعلم[٧] كون الشيء عالماً بأيّ معلوم كان مع غفلتنا عن كونه عالماً بكلّ واحدٍ واحدٍ ممّا غاير ذلك المعلوم على البدل، لكن ذلك باطل، إذ لايمكننا أن نعلم كون الشيء عالماً بشيءٍ [٦٨ آ] حال غفلتنا عن كونه عالماً بأجزائه و لوازمه البيّنة، و أيضاً لايلزم من [قوله:][٨] تعدُّد علومِنا بحسب تعدُّد معلوماتنا تعدُّدَ علم واجب الوجود بحسب تعدّد معلوماته.

---

١. الف: كزيد.

٢. الف: بل، بدل: لم.

٣. الف: ـ علماً.

٤. الف: فله.

٥. الأصل: و التغاير.

٦. الف: بامتاع.

٧. أن يعلم.

٨. من ألف.

[الدليل الثاني علىٰ نفي المعاني]

قوله: «الثاني» إنّ ذلك المعنىٰ إنْ حلَّ فيه فهو غير معقولٍ»، لأنّه لابدّ و[1] أن يكون من فعل اللّٰه، لاستحالة استفادة اللّٰه تعالىٰ صفة من غيره؛ فلو حلّ فيه تعالىٰ، لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ قابلاً و فاعلاً و إنّه محال.

و قال بعض شارحي هذا الكتاب في تفسير قول المصنّف: «إنْ حلّ فيه لَمْ يُعْقَلْ»: إنّه تعالىٰ لايصحّ عليه الحلول و المجاورة، لأنّ ذلك إنّما يصحّ على الأجسام و الأعراض، و اللّٰه تعالىٰ ليس بجسمٍ و لاعرضٍ.

و فيه نظرٌ: لأنّه إن أراد بالحلول حلوله تعالىٰ في غيره فهو مسلّم ولكن ليس الكلام فيه، إذ الكلام في حلول غيره فيه، لاحلوله في غيره، و إن أراد كونه تعالىٰ محلاًّ لصفاته، فلا نسلّم[2] أنّه محال.

قوله: «إنّ ذلك يختصّ بالأجسام و الأعراض» ممنوع.

قوله: «و إن حلّ في غير اللّٰه تعالىٰ رجع حكمه [إليه][3]» ـ أي حكم العلم إلىٰ ذلك الغير ـ لكونه حينئذٍ «صفة له، لا للّٰه تعالىٰ»، لاستحالة قيام الصّفة بغير موصوفها، «و إن تجرّد» بمعنى أنّه لم يكن في محلٍّ «لم يخصّ اللّٰه تعالىٰ به دوننا».

و في هذا نظرٌ، لاحتمال وجود مخصّص اقتضىٰ ذلك كأن يكون ذلك العلم أكمل العلوم، فيختصّ بأكمل الذوات و بالجملة فإنّ الحكم بنفي الاختصاص إن كان لعدم المخصّص فهو غير معلوم و إن كان لعدم العلم بالمخصّص فهو فاسد، إذ لايلزم من عدم العلم بالشيء عدم العلم بذلك الشيء في نفسه.

[الدليل الثالث علىٰ نفي المعاني]

«الثالث»: إنّ إثبات قدماء[4] غير اللّٰه تعالىٰ باطل بالإجماع».

---

١. الأصل: لايجوز، بدل: لابدّ و.
٢. الف: فلايلزم.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: قديماً.

[الدليل الرابع على نفي المعاني]

«الرابع: لو كانت القدرة مثلاً قديمة لم يكن كونها صفة للذات أولىٰ من كون الذات صفة لها و لاكون الذات ذاتاً أولىٰ من القدرة» بكونهما ذاتاً و التالي[1] باطل قطعاً، فكذا[2] المقدّم.

و فيه نظرٌ، لمنع عدم[3] الأولويّـة ضرورة احتياج هذه المعاني على تقدير ثبوتها إلى الذات واستغناء الذات المقدّسة عنها[4].

«احتجّت الأشاعرة بوجوهٍ:»

«أحدها: أنّ أهل اللغة سمّوا من له العلم بالعالم» و اللّٰه تعالىٰ يصدق عليه أنّه عالم، «فيجب له صفة العلم».

و فيه نظر، فإنّه لايلزم من صدق قولنا: كلُّ ذي‌علمٍ عالمٌ صدقَ قولنا: فـهو ذو عـلم، لأنّ الموجبة الكلّيّة إنّما تنعكس جزئيّة و لايلزم من تسميتهم كلّ ذي‌علم زائِد على الذات عالماً عدمَ تسميتهم غير[5] ذي العلم الزائِد على الذات عالماً.

«و الجواب: أيضاً لااعتبار في ذلك بقول أهل اللّغة، لأنّ هذه المعاني و أمثالها لايدركونها وإنّما ينبون[6] وضع ألفاظهم للمعاني على ما يعتقدونه» و يصل إليه[7] أفهامهم، لاعلىٰ ما هو في نفس الأمر.

«الثاني» من أدلّة الأشاعرة: «أنّا نعقل الذات» ـ أي ذات اللّٰه تعالىٰ ـ «ثمّ نستدلّ» بعد تعقّلها «على كونها قادرة عالمة إلىٰ غـيرها مـن الصـفات»، كـالإرادة و الحـياة و الإدراك و الكـلام، «فيحصل بهذا الدليل علمٌ لم يكن حاصلاً أوّلاً و ذلك يدلّ على المغايرة بين ذات اللّٰـه تـعالىٰ وهذه الصفات» و ينبغي أن يكون المراد من تعقّل الذات الحكم بثبوتها، إذ لو كان المراد ما هو متبادر إلى الفهم و هو تصوّر الذات [٦٨ ب] لم ينتج المطلوب، بل النتيجة حينئذٍ مغايرة ثبوت[8]

---

١. الأصل: الثاني.
٢. الأصل: و كذا.
٣. الأصل: لعدم منع.
٤. الأصل: عنهما.
٥. الأصل: على.
٦. أنوار الملكوت: يثبتون، الف: يدركون.
٧. الأصل: إليهم.
٨. الاصل: بثبوت.

الصفات لتصّور الذات، «و ذلك لايدلّ على المغايرة بين الذات و الصفات»، لأنّه قد تكون الذات متصّورة غير محكوم عليها بالثبوت، ثمّ يحكم عليها بالثبوت بالدليل، فلاتكون مغايرة لنفسها.

«و الجواب: أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على الزيادة» ـ أي زيادة هذه الصفات على الذات ـ «في الذهن، أمّا على ثبوت شيءٍ في الخارج زائِد علىٰ الذات ـ هو قدرة أو علم أو غير ذلك» من باقي الصفات المذكورة ـ « فلا».

«و ذلك مثل الطولية للجسم، فإنّ طولية الجسم» ـ أي كونه طويلاً ـ «وصفٌ للجسم في الذهن ليس بموجودٍ في الخارج» زائِد[1] على ذات الجسم، لأنّ الطول نفس الطويل و لو مثل بغير ذلك كان أولىٰ، لأنّ طول الجسم و كونه طويلاً لازم لتصّور الجسم غير منفكٍّ عنه بخلاف كونه تعالىٰ عالماً، فإنّه غير لازم لتصّور الواجب تعالىٰ و لهذا يحتاج في إثباته للّه تعالىٰ إلى برهان زائِد علىٰ برهان ثبوته للّٰه تعالىٰ.

و الأليق أن يقال: مثل كونه تعالىٰ فاعلاً، فإنّ فاعليته المستدلّ عليها بدليل مباين[2] لدليل ثبوته متأخّر عنه ليست زائِدة على ذاته تعالىٰ موجودة في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

«الثالث: ما ذكره الباقلاني من الكلابيّة فى *التمهيد* و تقرير أن يقال: الفعل[3] المحكم يدلّ علىٰ أنّ الفاعل له عالم، فلابدّ من مدلول يتعلّق به الدليل و لايجوز أن يكون هذا[4] المدلول هو الذات» ـ أعني ذات الفاعل ـ و إلّا لزم انتفاؤها عند انتفاءِ الفعل المحكم لانتفاء المدلول عند انتفاء الدليل عنده، و لايجوز أن يكون المدلول صفة ذات، «إذ لو كانت دلالة الفعل» المحكم المتقن[5] «علىٰ أنّ فاعل الفعل قادر عالم[6] دلالة صفة ترجع إلى ذاته» ـ أى ذات الفاعل بمعنى أن تكون الذات مستقلّة في ثبوت هذه الصّفة لها ـ «لوجب أن لايوجد نفس القادر العالم إلّا قادراً عالماً و لاينتفي عنه هذان الوصفان إلّا بانتفاء ذاته»، إذ هذا شأن الصفات النفسية ـ أي الذاتيّة

---

[1] الأصل: زائداً.

[2] الف: مغاير.

[3] الأصل: العقل.

[4] النسختان: ـ هذا.

[5] النسختان: ـ المتقن.

[6] النسختان: عالم قادر.

اللاحقة للذات بغير توسّط أمر خارج عنها ـ «و لما كان ذلك باطلاً لم يجز[١] أن تكون دلالة الفعل[٢] علىٰ أنّ الفاعل قادر عالم دلالة ترجع إلى نفسه، فوجب أن يكون مدلول الفعل و متعلّقه هو العلم.»

«و الجواب: لم لا يدلّ[٣] على كون الفاعل قادراً عالماً دلالة على صفة ترجع إلى ذاته ونلتزم بما ذكره، فإنّه يستحيل خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و لاينتفيان عنه إلّا بانتفاء ذاته».

و في هذا نظرٌ، فإنّ صدور[٤] الفعل المحكم لو دلّ على كون الفاعل قادراً عالماً لصفة راجعة إلى ذاته ـ أي معلّلة بذاته ـ لكان الواحد منّا[٥] كذلك و هو باطل بالضرورة، ودعوىٰ استحالة خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و عدم وجوده إلّا قادراً عالماً مكابرة، فإنّه من المعلوم أنّا في حال الطفوليّة غير قادرين ولا عالمين بما نقدر[٦] عليه ونعلم به حال البلوغ.

قوله: «و الفعل المحكم إنّما يدلّ على أنّ فاعله ذات تبيّن الأمور و يصحّ منها الأفعال المحكمة عند متأخّري علمائنا، و أمّا عند أوائلهم كالسيّد المرتضىٰ و أتباعه فإنّه يدلّ على ذات مختصّة بصفة [٦٩ آ] لكونها على تلك الصفة صحّ منها الفعل المحكم و علىٰ كلا[٧] التقديرين» ـ و هما القول بما ذهب إليه متأخّروا[٨] علمائنا و ما ذهب إليه متقدّموهم ـ «يبطل ما ذكره المستدلّ.

لأنّا نقول: الفعل المحكم لايدلّ على الذات المجرّدة» عن القيود و الصفات، بل على ذات مخصوصة تبيّن الأمور أو[٩] على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال تفعل أفعالاً محكمة على اختلاف قولي أصحابنا، وحينئذٍ لايلزم من انتفاء الدليل انتفاء نفس الذّات، بل إن لزم فإنّما يلزم انتفاء هذا المجموع ـ أعني الذات المبيّنة للأمور أو الموصوفة بالحال المذكورة ـ، و انتفاء

---

١. الأصل: لم يجب.
٢. الأصل: الفعل.
٣. الأصل: لم يدل.
٤. الأصل: صدق.
٥. الأصل: هنا.
٦. الف: لما نقدر.
٧. الف: كلى.
٨. الأصل: متأخر.
٩. الأصل: و .

هذا المجموع جاز أن يكون بانتفاء أحد التقديرين[١] ـ أعني التبيين للأشياء أو[٢] الاتّصاف بالحال المذكورة مع بقاء الذات، فإنّ المجموع ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، و هذا في الحقيقة إشارة إلىٰ اختيار قسم آخر مغاير للأقسام التي ذكرها و هو الذات مع الصفة المذكورة أو القيد المذكور.

و الحق في الجواب أن نقول: مدلول الفعل المحكم كون فاعله قادراً عالماً [به][٣] ولايحتاج إلىٰ مدلول آخر يتعلّق به غير ذلك، و لايلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، فإنّ الصوت دليل على المصوّت و لايعدم بعدمه، ووجود العالَم دليل على وجود الصانع، و لايلزم من انتفاء وجود العالَم انتفاء وجود الصانع و إلّا لماكان الله تعالى موجوداً في الأزل ضرورة انتفاء وجود العالَم فيه، و أيضاً لايلزم من انتفاء الأقسام التي ذكرها ثبوت المعنىٰ المسمّىٰ بالعلم للّه تعالى، لاحتمال أقسام أخرىٰ و هو ظاهر.

قوله: «و كلام أصحاب الأحوال» ـ يعني أبا هاشم و أصحابه[٤] ـ معلوم البطلان بالضرورة» فإنّها قاضية بانتفاء واسطة بين الموجود و المعدوم و أنّ ما لايكون معلولاً أصلاً لايمكن الحكم بثبوته لغيره[٥]، و المصنّف رحمه اللّٰه لم يتعرّض لإبطال الأحوال، بل اقتصر على إبطال المعاني مع أنّ الشارح دام ظلّه ترجم هذه المسألة بإبطال المعاني و الأحوال.

«و قد احتجّ نفاة المعاني بوجه[٦] آخر، فقالوا: لو كان للّٰه تعالىٰ علم زائد على ذاته لكان تعلّقه بالمعلوم كتعلّق علومنا بذلك المعلوم، «فيلزم تساوي العلمين، فيشتركان في القدم و الحدوث» ضرورة اتّفاق المتساويين في الأحكام «و اللازم باطل» لحدوث[٧] علمنا و قدم علمه على تقدير ثبوته، فالملزوم مثله.

«اعترض بعض المتأخرين» ـ يعني فخر الدين الرازي ـ «بأنّه لايلزم من الإشتراك في التعلّق المساواة[٨]» ـ أي لايلزم من[٩] إشتراك علمه تعالىٰ و علومنا في التعلّق بالمعلوم مساواة[١٠] علمه

---

١. الف: القيدين.
٢. الأصل: و.
٣. من النسختين.
٤. الف و ب: أتباعه.
٥. النسختان: كغيره.
٦. الف: بوجوه.
٧. النسختان: بحدوث.
٨. الف: المشاركة.
٩. الف: ـ من.
١٠. الف: مساوته.

لعلومنا «في الحقيقة».

«و لو سلّم» ـ أي و لو سلّم ملزوميّة المشاركة في التعلّق للمساواة في الحقيقة ـ «لمنعنا لزوم الاشتراك في القدم و الحدوث، كما في الوجود»، فإنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في حقيقته مع اختلافهما بالقدم و الحدوث.

أجاب المحقّق رحمه اللّٰه: «بأنّ العلم إذا كان نسبة أو تعلّقاً إلى معلوم ثالث[١]، فالنسب[٢] التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة و لايندفع بقياسها على الوجود، لأنّ الوجود يقع على وجوده تعالىٰ و وجودنا بالتشكيك، فلا توجب [٦٩ ب] المساواة في اللوازم، أمّا الأمور المتماثلة، فإنّه يجب اشتراكها في اللوازم».

و فيه نظرٌ، فإنّ العلم يقع على علومنا و علمه تعالىٰ بالتشكيك، بل وقوعه علىٰ علومنا وحدها[٣] بالتشكيك أيضاً، فإنّ العلوم البديهيّة أقوىٰ من الكسبيّة و العلم الحاصل بالحسّ أقوىٰ من العلم بالتواتر، و حينئذٍ يبطل الفرق المذكور بين الوجود و العدم، و أيضاً للوازم[٤] الّتي يجب اشتراك المتماثلات فيها إنّما هي لوازم الماهيّة، أمّا لوازم الوجود فلا.

قوله: «أقول: لايكفي في تماثل النسب و اتّحادها اتّحاد المنسوب إليه، فإنّ علم زيد و ظنّ عمرو[٥] إذا تعلّقا بشيءٍ واحدٍ ككون خالدٍ[٦] في الدار مثلاً لايستلزم ذلك تساويهما»، فإنّ العلم والظنّ متخالفان[٧] بالضرورة.

«و لو سلّمنا تماثلهما» ـ أي تماثل علمه و علومنا ـ «منعنا من وجوب اشتراكهما في القدم والحدوث، لأنّهما» ـ يعني القدم و الحدوث ـ «ليسا بلازمين لشيءٍ» ـ أي ليسا لازمين لشيءٍ لذاته ـ «فإنّ القدم هو الوجود الذي لايسبقه غيره، و الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير، والوجود ليس لازماً لشيءٍ من الماهيّات لذواتها، أمّا في حقّ الواجب تعالىٰ فلأنّ وجوده نفس

---

١. النسختان: ـ ثالث.
٢. النسختان: و النسب.
٣. الأصل: وحده.
٤. الف: اللزوازم.
٥. الأصل: عمر.
٦. الف: خالداً.
٧. الأصل: مخالفان.

حقيقته، و أمّا في حقّ غيره فلأنّه مستفاد من الفاعل» و هو خارج عن ماهيّة المفعول.

و في هذا الكلام موضع نظر، و ذلك لأنّ مراد المحقّق بالنسب الّتي تكون إلى معلوم واحد نسب مخصوصة و هي العلوم ، لامطلق النسب، و كلامه يدلّ على ذلك، فلايبطل دعواه تماثلها باختلاف العلم و الظنّ المتعلّقين بشيءٍ واحدٍ، كما ذكره في المثال من كون خالدٍ في الدار على أنّ متعلّق الظنّ و العلم يمتنع أن يكون واحداً، فإنّ الحكم العلميّ بأمر لابدّ فيه من الحكم بامتناع نقيضه، إذ هو معنى الجزم[١] الّذي لايتحقّق العلم من دونه، فالحكم الظنّي بذلك لابدّ فيه من الحكم بإمكان نقيضه، فظهر أنّ مجموع متعلّق العلم مغاير لمجموع الظنّ.

[المسألة العاشرة، في أنّه تعالىٰ ليس بجسم ولاجوهر و لاعرض]

قال المصنّف: «و ليس بجسم ولاجوهر و لاعرض و إلّا لكان حادثاً، لما ذكرنا و لم يصحّ أن يفعل الجسم، و بهذا تبطل[٢] المعاني أيضاً في القدرة و استحالة خرق الإجماع في إثبات معنىٰ و نفي معنىٰ».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث»:

[المبحث الاوّل: أنّه تعالىٰ ليس بجسم]

«الأوّل: أنّه تعالىٰ ليس بجسم. ذهبت الإماميّة و أكثر العقلاء إلى أنّه تعالىٰ ليس بجسم، و ذهبت الحشويّة إلى أنّه تعالىٰ جسم، فقال بعضهم :إنّه طويل عريض عميق و قال آخرون منهم» ـ أي من الحشويّة القائلين بكونه تعالىٰ جسماً ـ «أنّه جسمٌ [لا كالأجسام][٣]».

«و هذا القول غير محقّق، لأنّهم إن عنوا» بكونه جسماً «أنّه طويل عريض عميق، فهو المذهب[٤] الأوّل بعينه، و دليل الإبطال» ـ أي الدليل الدالّ على إبطال المذهب الأوّل ـ «مشترك بينهما» ـ أي بين هذين المذهبين ـ بمعنى أنّه دليل على إبطال المذهب الثاني أيضاً، لكونهما

---

١. الأصل: الجزء، ب: الحزم.
٢. الف: ـ تبطل.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: مذهب.

واحداً في الحقيقة علىٰ هذا التقسيم، «و مع ذلك» ـ أي و مع كون هذا المذهب، أعني الثاني، باطلاً بالدليل الدالّ على إبطال المذهب الأوّل ـ «فقولهم»: إنّه جسم «لا كالأجسام مناقضة»، لأنّ كونه جسماً يقتضي مشاركته للأجسام في الجسميّة، و كونه لا كالأجسام يقتضي [٧٠ آ] عدم مشاركته للأجسام في شيءٍ، إذ لوشاركها في شيءٍ، لكان كالأجسام في ذلك الشيء و هذا يناقض.

و في هذا الكلام نظرٌ، فإنّ الظاهر أنّ القائل بذلك لايريد أنّه لا كالأجسام في أمر من الأمور بمعنى أنّه لايشاركها في شيءٍ أصلاً، فإنّ هذا غير معقول، لأنّ كلّ مفهومين فهما مشتركان في سلب ما سواهما عنهما، بل المراد به عدم مشاركته للأجسام في أمور مخصوصة كالحدوث و الافتقار إلى الغير و التركّب[1] من الجواهر الأفراد و المادّة و الصورة، كما يقال: إنّه شيءٌ لا كالأشياء، أي كالأشياء المغايرة [له][2].

قوله: «و إن عنوا بكونه جسماً أنّه قائِم[3] بذاته لا كالأجسام، أي ليس له طول و لاعرض و لاعمق[4]، فهو مسلّم، إلّا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم على القائِم[5] بذاته و هو غير مصطلح عليه، فترجع[6] المنازعة إلى اللفظ» و هو أنّ لفظ الجسم هل يطلق بحسب الوضع اللغوي على القائم بذاته المجرّد عن الأبعاد، أم[7] لا؛ و هو بحث يرجع[8] إلى أهل اللغة.

«و الدليل على نفي الجسميّة عنه تعالىٰ وجوه:»

[الدليل الأوّل على نفي الجسميّة عن اللّه تعالىٰ]

«الأوّل: أنّه لو كان تعالىٰ جسماً لما انفكّ عن الأكوان الحادثة» ـ يعني[9] الحركة و السكون والاجتماع و الافتراق، و كلّ ما لاينفكّ عن الأكوان الحادثة، فهو حادث، ينتج: لو كان تعالىٰ

---

١. الأصل: التركيب.
٢. من النسختين.
٣. الف: قديم.
٤. النسختان: و عرض و عمق.
٥. الف: القديم.
٦. الف: فرجع.
٧. الف: أو.
٨. الف: نرجع فيه، بدل: يرجع.
٩. النسختان: أعني.

جسماً لكان حادثاً و قد سلف بيان صدق هاتين القضيّتين، أعني الشرطيّة الصغرىٰ و الحملّيّة الكبرىٰ في بيان حدوث الأجسام.

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن اللّٰه تعالىٰ]

«الثاني: لو كان اللّٰه تعالىٰ جسماً لما صحّ منه فعل الجسم و التالي باطل»، لما تقدّم من بيان كونه تعالىٰ فاعلاً للأجسام، «فالمقدّم مثله»، أي باطل. «و بيان الشرطيّة وجهان:»

«الأوّل: أنّ الأجسام متماثلة» على ما سلف، فإذا صحّ على أحدها شيءٌ صحّ علىٰ الباقي لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، فلو صحّ منه تعالىٰ علىٰ تقدير كونه جسماً فعل الجسملصحّ منّا أيضاً فعله لمشاركتنا إيّاه في الجسميّة المتماثلة و التالي باطل بالضرورة، فإنّا نعلم[١] علماً بديهيّاً أنّه يمتنع منّا فعل الأجسام، فكذا المقدّم.

«الثاني: أنّ الجسم إنّما يفعل[٢] بصورته، [لأنّه][٣] إنّما يكون موجوداً بالفعل [بها][٤]»، أي بصورته ـ «و إنّما يفعل من حيث هو موجود» بالفعل «و الصورة[٥] إنّما تفعل بمشاركة الوضع» ـ أي ليست علّة لأثرها على الإطلاق، بل بمشاركة الوضع و مصاحبته[٦]، فهو شرط تأثيرها، «فإنّ النار لاتسخن أيّ جسم اتّفق، بل ماقرب منها و ما بعد عنها إنّما تفعل[٧] فيه بواسطة فعلها في القريب»، فإذن الصورة لاتأثير لها فيما ليس ذا وضع «و الفاعل في المركّب فاعل في جزئيه» معاً و إلّا لما كان فاعلاً في المركّب، بل في أحد جزئيه، و الجسم مركّب من الهيولىٰ و الصورة، فالفاعل له يجب أن يكون فاعلاً في كلّ واحد من جزئيه، أعني الهيولىٰ و الصورة، فقد ظهر أنّ الجسم لو فعل الجسم لفعل هيولىٰ ذلك الجسم، لكن التالي باطل، لأنّه «لامشاركة بين الهيولىٰ و الصورة في الوضع»، إذ لا وضع للهيولىٰ بانفرادها، لأنّها لو كانت ذات وضع لكانت منقسمة،

---

١. الأصل: نعلمه.
٢. الأصل: يعقل.
٣. من النسختين.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: الضرورة.
٦. في جميع النسخ: مصامته.
٧. الأصل: تفعلا.

لاستحالة ثبوت جوهر ذي وضع غير منقسمٍ، فتتركّب من الهيولىٰ و الصورة، فتكون لها هيولىٰ أخرىٰ ويتسلسل و إنّه محال، و لأنّ [٧٠ ب] المشاركة في الوضع الذي [هو][1] شرط تأثير الصورة فيها موقوف علىٰ كونها ذات وضع بالفعل الموقوف علىٰ كونها موجودة بالفعل الموقوف على إيجاد الفاعل لها الموقوف على المشاركة في الوضع، و هو دورٌ بمراتبٍ.

«و هذا دليل الأوائِل على كونه تعالىٰ ليس بجسم مضافاً[2] إلى غيره من الأدلّة» على هذا المطلوب.

[الدليل الثالث علىٰ نفي الجسميّة عن اللّٰه تعالىٰ]

«الثالث» من الأدلّة الدالّة على استحالة كونه تعالىٰ جسماً « أنّ كلّ جسم فهو مركّب إمّا من الأجزاء التي لاتتجزّأ»، كما هومذهب جمهور المتكلّمين « أو من[3] المادّة و الصورة»، كما هو مذهب جمهور الحكماء، «و واجب الوجود ليس بمركّب أصلاً، فواجب الوجود ليس بجسمٍ، أمّا الصغرىٰ فقد تقدّم بيانها في القول في الجوهر و العرض، و أمّا الكبرىٰ[4] فقد سلف بيانها في خواصّ الواجب.

«قال المصنف: «و بهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة» أشار بذلك إلى الوجه الثاني و هو الاستدلال علىٰ كونه تعالىٰ ليس بجسم بكونه فاعلاً للأجسام.

«و مراده أنّ الواحد منّا لمّا كان قادراً بقدرة» زائِدة على ذاته «لم يصحّ منه فعل الأجسام، لأنّه إمّا أن يفعله[5] مخترعاً» ـ أي من غير اعتماد و لا مباشرةٍ ـ «أو متولّداً» ـ و هو ما تعدّى محلّ القدرة ـ « أو مباشرة» و هو ما كان مجاوزاً[6] لمحلّ القدرة بتوسّط الاعتماد.

«و الأوّل» ـ و هو أن يفعله مخترعاً ـ «باطل، لأنّ المخترع لايصحّ» و قوعه «بالقدرة، فإنّ القويّ الشديد لايمكنه أن يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكاً و لاتسكيناً إلّا بالاعتماد».

---

١. من النسختين.
٢. الف: مضاف
٣. الف: ـ من.
٤. الف: و الكبر، بدل: و أمّا الكبرىٰ.
٥. النسختان: يفعل.
٦. الأصل: مجاور.

«و الثاني[١]» ـ أعني[٢] كون فعله متولّداً ـ «باطل، لأنّا إمّا أن نفعل الجسم في محلّ قدرتنا، فيلزم التداخل، أو لا في محلّ قدرتنا و هو إنّما يكون بالاعتماد في الجهات المختلفة، و لاجهةَ أولىٰ بوقوعه من أخرىٰ، و لأنّا لو اعتمدنا أوقاتاً طويلة لم نفعل جسماً».

«و الثالث» ـ أعني كونه بالمباشرة ـ فهو «باطلٌ و إلّا لزم التداخل»، لأنّ الفعل المباشر لايتجاوز عن محلّ القدرة، و إذا ثبت أنّ القادر بقدرة لايصحّ منه فعل الجسم و ثبت أنّ اللّٰه تعالى فعل الجسم ثبت أنّ اللّٰه تعالىٰ ليس[٣] قادراً بالقدرة، و يلزم من ذلك نفي جميع المعاني كالعلم و الحياة» و الكلام «و غير ذلك لوقوع الإجماع على أحد الأمرين» و هما ثبوت جميع المعاني المذكورة و نفي جميعها، «فالفرق» ـ و هو القول بثبوت بعض المعاني و نفي بعضها ـ قول «ثالث خارق للإجماع» و بطل الأوّل ـ أعني ثبوت جميع المعاني[٤] ببطلان ثبوت القدرة معنى ـ فتعيّن الثاني و هو نفي الجميع و هو المدّعىٰ.

و في هذا الاستدلال نظر، فإنّه لايلزم من مشاركتنا[٥] إيّاه في زيادة القدرة علىٰ الذات مساواة قدرته لقدرتنا، و حينئذٍ يجوز[٦] انتفاء[٧] تعلّق قدرتنا بإيجاد الجسم و ثبوت تعلّق قدرة اللّٰه تعالىٰ به.

قوله في الاعتماد: «لاجهة بوقوعه أولىٰ من أخرىٰ» ممنوع، لجواز[٨] ثبوت أولويّة بعض[٩] الجهات، إمّا لتعلّق الإرادة [بها][١٠]، أو لغير ذلك من أسباب المرجّحات.

و اعلم: أنّه إنّما جعل الدليل الثاني [الدالّ][١١] علىٰ نفي الجسميّة عنه تعالىٰ دالاً علىٰ نفي أحد المعاني و هو القدرة، لكونه مساوياً للدليل المذكور علىٰ نفي [٧١ آ] المعاني في القدرة في الصورة، و لمشاركته إيّاه في بعض مادّته، فإنّ حاصل كلّ واحدٍ منهما يرجع إلىٰ قياس مركّب من

---

١. الف: و التالي.
٢. الف: ـ أعني.
٣. الف: ـ ليس.
٤. الف: ـ المعاني.
٥. الأصل: مشاركتها.
٦. الف: ـ يجوز.
٧. الف: انتفى، بدل: انتفاء.
٨. الأصل: بجواز.
٩. النسختان: لبعض.
١٠. من النسختين.
١١. من النسختين.

متّصلة و استثناء[1] [نقيض][2] تاليها لينتج نقيض المقدّم.

و بيان الملازمة بالقياس علىٰ الواحد منّا:

فالأوّل[3] هكذا: لو كان الله تعالىٰ جسماً لم يصحّ منه[4] فعل الجسم، لكنّه قد فعل الجسم، لأنّه فاعل للعالم، فلايكون جسماً، و بيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لايصحّ منه فعل الجسم و الجامع هو الجسميّة المشتركة الثابته[5] في الأصل تحقيقاً و في الفرع على التقدير.

و الثاني هكذا: لو كان اللّه تعالىٰ قادراً بقدرة زائِدة علىٰ ذاته لم يصحّ منه فعل الجسم، لكن قد صحّ منه فعل الجسم، لكونه صانع العالم، فلايكون قادراً بقدرةٍ و بيان الملازمة القياس على الواحد منّا[6]، فإنّه لايصحّ منه فعل الجسم و الجامع[7] كون كلّ واحد منهما قادراً[8] بقدرة زائِدة، وهذا الجامع ثابت في محلّ الوفاق تحقيقاً وفي المتنازع على التقدير و هذان ضعيفان، لأنّا نمنع[9] من علّية[10] الجامع المذكور في كلّ منهما للحكم المذكور فيه، فإنّا لانسلّم [أنّ العلّة في امتناع فعلنا للجسم كونه الواحد منّا جسماً أو كونه قادراً بقدرة، و إن سلّمنا][11] ذلك، لكن يجوز اشتراط [تأثير][12] هذه العلّة في الحكم بشرط مفقود في الفرع، أو وجود مانع فيه.

[المبحث[13] الثاني: في أنّه تعالىٰ ليس بجوهر]

قوله: المبحث الثاني في أنّه ليس بجوهر، لفظ الجوهر يقال علىٰ معانٍ:

أحدها: المتحيّز الذي لايقبل القسمة» في جهة من الجهات و هو المسمّى بالجزء الذي لايتجزّأ و بالجوهر الفرد «و هو منفيٌّ عن اللّه تعالىٰ لما يأتي من استحالة التحيّز عليه، و لأنّ كلّ

---

١. الأصل: منفصله و استثنىٰ.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: و الأوّل.
٤. الأصل: عنه.
٥. الف: الثانية.
٦. الف: منه.
٧. الف: ـ الجامع.
٨. الف: قادر.
٩. الاصل: لا بالمنع، بدل: لأنّا نمنع.
١٠. الف: علّة، ب: علّية.
١١. ما بين الحاصرتين لم يرد في نسخة الأصل.
١٢. زيادة من النسختين.
١٣. الف: البحث.

متحيّزٍ لايخلو عن الحوادث» ـ أعني الأكوان ـ «فيكون حادثاً».

«الثاني: الجوهر ذات الشيء و حقيقته»، كما يقال جوهر السواد ـ أي حقيقته و ذاته ـ «و اللّٰه تعالى ذات و حقيقة، لأنّه تعالىٰ يحقّق[1] كلّ حقيقة[2]»، لأنّ كلّ ماعداه من الحقائِق و الذوات لولا إيجاد الباري[3] تعالىٰ إيّاه لكان نفياً محضاً و عدماً صرفاً. «فكيف ينفى[4] عنه ما يثبت لكلّ حقيقة، فهو بهذا المعنىٰ جوهرٌ»، لكن لايطلق عليه هذا اللفظ، لعدم الإذن الشرعي في ذلك المعنىٰ.

«الثالث: الجوهر الموجود لا في موضوعٍ» و المراد بالموضوع هنا المحلّ المقوّم لكلّ ما يحلّ فيه كالجسم للسواد و الحركة «و اللّٰه تعالىٰ يكون جوهراً بهذا المعنىٰ عند القائِلين بكون وجوده [زائِداً على ماهيّته، و هو مذهب أكثر المعتزلة و الأشاعرة، و ليس جوهراً بهذا المعنىٰ عند القائِلين بكون وجوده][5] نفس حقيقته، و هم الفلاسفة و أبوالحسين البصري و أبوالحسن الأشعري، «فإنّ الموجود» في قولهم: الموجود لا في موضوع «لايعنون به الموجود بالفعل و إلّا لكان الشكُّ في وجود زيدٍ بالفعل شكّاً[6] في جوهريّته»، لأنّ الجوهريّة إذا كانت عبارة عن الوجود بالفعل لا في موضوع، فإذا لم يحصل لزيدٍ الوجود بالفعل لم تكن الجوهريّة حاصلةً له، و حينئذٍ لايجزم بكونه جوهراً، إلّا إذا جزمنا بكونه موجوداً بالفعل، فعلىٰ تقدير عدم الجزم [۷۱ ب] بوجوده بالفعل و حصول الشكّ فيه يتحقّق عدم الجزم بجوهريّته و حصول الشكّ فيها، لكن التالي محالٌ، فإنّ زيداً جوهر[7] بالضرورة، فظهر أنّهم لايريدون بالموجود الموجود بالفعل، بل يريدون به الشيء الّذي له ماهيّة وراء[8] الوجود بحيث لو وجدت في الأعيان ـ أي في الخارج ـ لكانت لا في موضوع، «و هذا إنّما يعقل» فيما يكون وجوده زائِداً علىٰ ذاته.

---

١. الف: محقّق.
٢. الف: حقّيّة.
٣. الف: اللّه تعالىٰ.
٤. الأصل: ينبغي.
٥. زيادة من "ألف".
٦. الأصل: شكّ.
٧. الف: زيد جوهراً، الأصل: زيداً جوهراً.
٨. الف: فرا، بدل: وراء.

[المبحث الثالث: في أنّه تعالىٰ ليس بعرضٍ]

قوله: «المبحث الثالث في أنّه تعالىٰ ليس بعرضٍ، حدوث الجسم و الجوهر الّذي لايعقل قيام العرض إلّا بهما[1] يستلزم حدوثه»، أي حدوث العرض ضرورة تأخّر وجود الحالّ عن وجود محلّه، فإذا كان محلّه حادثاً ـ أي مسبوقاً بالعدم ـ كان الحال أولىٰ بالحدوث و سبق العدم، «وواجب الوجود ليس بحادث، فلايكون عرضاً».

و اعلم: أنّ المراد بالجوهر في قوله: «حدوث الجسم و الجوهر» إن كان هو الجزء الّذي لايتجزّأ، خرج الخطّ و الجواهر المجرّدة[2] مع تعقّل قيام الأعراض بكلّ واحدٍ منها، و إن أراد به الجنس الشامل لجيمع أقسام الجوهر، لم يكن له حاجةٌ إلىٰ ضمّ الجسم إليه.

[المسألة الحادية عشر: في أنّه تعالىٰ ليس بمتحيّزٍ]

قال المصنّف: «و ليس متحيّزاً، لأنّه إن كان منقسماً فقد أبطلناه و إلّا كان اللّٰه تعالىٰ أصغر شيءٍ تعالىٰ اللّٰه عن ذلك علوّاً كبيراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق أكثر العقلاء عليه» ـ أي علىٰ كونه تعالى ليس متحيّزاً ـ «إلّا المجسّمة، و استدلّ المصنّف عليه بأنّه تعالىٰ لو كان متحيّزاً لكان إمّا منقسماً» ـ أي قابلاً للقسمة ـ «أو غير منقسم، و الأوّل» ـ و هو كونه منقسماً ـ «باطل، لما تقدّم من نفي الجسميّة عنه تعالىٰ والثاني» ـ و هو كونه غير منقسمٍ ـ «باطل» أيضاً «و إلّا لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ أصغر الموجودات تعالى اللّٰه عن ذلك علوّاً كبيراً» .

و في هذا نظرٌ، إذ لايلزم من انتفاء الجسميّة انتفاء الانقسام حتّى يُجعل[3] ما تقدّم من نفي الجسميّة ملزوماً لنفي الأنقسام، فإنّه لايلزم من كون كلّ جسمٍ منقسماً كون كلّ منقسمٍ جسماً، فإنّ الخطوط[4] و السطوح[5] [عند المصنّف][6] منقسمةٌ [و ليست أجساماً][7]، اللّهمّ إلّا أن يريد

---

١. الأصل: بها.

٢. الأصل: المجرّد.

٣. الأصل:، يحصل، الف: يجعل.

٤. الأصل: الخط، الف: الخطوط.

٥. الأصل: السطح، الف: السطوح.

٦. من "الف".

٧. من النسختين.

الجسم علىٰ رأي الأشعري الذي عنده أنّ الجسم هو المنقسم مطلقاً، سواء كان في بُعدٍ واحدٍ أو أبعادٍ.

قوله: «و أيضاً لو كان متحيّزاً لم ينفكّ عن الأكوان بالضرورة و هي» ـ أعني الأكوان ـ «حادثة»، لما تقدّم، «و ما لاينفكّ عن الحوادث[1] حادث» بالضرورة، «و واجب الوجود ليس بحادث»، فلا يكون متحيّزاً.

[المسألة الثانية عشر: في أنّه تعالىٰ ليس حالّاً في غيره]

قال المصنف: «ولا حالّاً في شيءٍ و إلّا[2] يقوم بالمحلّ و هو مستغنٍ مطلقاً و يلزم قدم المحلّ[3] أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» ـ أي انتفاء الحلول عن اللّٰه تعالىٰ ـ «حكمٌ متّفقٌ عليه عند أكثر العقلاء خلافاً لبعض النصارىٰ القائِلين بحلول اللّٰه تعالىٰ في المسيح عليه السلام و لبعض[4] الصوفية القائِلين بحلول اللّٰه تعلىٰ في العارفين الواصلين، و الدليل علىٰ نفي الحلول عنه تعالىٰ: أنّ المعقول منه» ـ أي من الحلول ـ «قيام موجود بموجودٍ على سبيل التبعيّة بشرط امتناع قيامه بذاته، و الحلول بهذا المعنىٰ محال علىٰ اللّٰه تعالىٰ»، لاستحالة أن يكون متقوّماً بغيره تابعاً له، فإنْ عنى» القائِلون[5] «بالحلول» ـ أي حلوله تعالىٰ في المسيح أو في العارفين ـ هذا المعنى، فلاحاجة لنا إلى الاستدلال [۷۲ آ] على إبطاله، لكونه ـ أي لكون إبطاله ـ حينئِذٍ بَيّناً جليّاً مستغنياً[6] عن إقامة البرهان، و إن عنوا به معنى آخر « فلا كلام فيه» ـ أي في إثباته أو نفيه ـ «إلّا بعد إفادة تصوّره» ضرورة تأخّر[7] الحكم على[8] الشيء بالنفي أو الإثبات عن تصوّر ذلك الشيء تأخّراً ذاتياً. «و قد استدلّ المصنّف رحمهُ اللّٰهُ عليه» ـ أي على امتناع حلوله تعالىٰ في غيره

---

١. الأصل: الحادث.
٢. الأصل: ولا، الف: و إلّا.
٣. الأصل: المحال، الف: المحلّ.
٤. الاصل: بعض، الف، لبعض.
٥. الأصل: القائِلين.
٦. الأصل: ستغنا.
٧. الأصل: تأخير.
٨. الأصل: عن

ـ «بأنّه لو حلّ، فإمّا مع وجوب أن يحلّ، أومع جوازه:

و الأوّل باطل و إلّا لزم افتقاره تعالىٰ إلىٰ المحلّ، و تقوّمُه[1] ـ علىٰ ما فسّر[2] الحلول ـ به» وهو باطل بما تقدّم من كونه تعالىٰ غنيّاً مطلقاً. «و للزم أيضاً قدم المحلّ» لكونه تعالىٰ قديماً، فمحلّه الذي هو متبوعه و مقوّمه أولىٰ بالقدم «و هو باطلٌ لما تقدّم من حدوث العالم» الذي هو عبارة عن جميع ما سوىٰ اللّٰه تعالىٰ و محلّه من جملة ما سواه.

«و الثاني» ـ و هو حلوله مع جواز أن يحلّ ـ «باطل، لأنّه[3] ينافي الحلول»، لأنّ الحلول يقتضي امتناع قيام الحال بذاته و وجوب تبعيّته للمحلّ و تقوّمه به، و ذلك ينافي إمكان وجوب غير حالٍّ في محلّه.

و اعلم: أنّ المصنّف إنّما استدلّ علىٰ نفي الحلول عنه تعالىٰ بكون الحلول ملزوماً لتقوّمه تعالىٰ بغيره و لقدم محلّه، و كلاهما تقدّم بيان استحالته، فيكون الحلول محالاً. و الشارح دام ظلّه جعل الحلول ملزوماً لأحد قسمين و[4] هما وجوب الحلول و إمكانه علىٰ سبيل البدل، و استدلّ باستحالة كلٍّ منهما على استحالته.

قوله: «قال بعضهم» ـ يعني فخرالدين الرازي ـ «إنّ المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز[5] تبعاً لحصول محلّه فيه»، و هذا غير جيّد، لأنّ حلول الصورة الجسميّة و النوعيّة في المراد[6] و حلول[7] الأعراض النّفسانيّة كالعلوم و الاعتقادات في النفوس لايمكن بهذا المعنىٰ الذي ذكره:

أمّا الأوّل فلأنّ الصور الجسميّة و النوعيّة ليست أعراضاً حاصلة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها، أعني المادّة في ذلك الحيّز.

و أمّا الثاني فلأنّ تلك الأعراض قائِمة بالنفوس المجرّدة عن الأحياز، و مع ذلك فهو معقول

---

١. الف: + به.
٢. ب: نفسّر، الف: فسربه.
٣. الف: لاينافي، بدل: لأنّه ينافي.
٤. النسختان: ـ و.
٥. الف: ـ في الحيّز.
٦. الأصل: المواد.
٧. ب: معلول.

مفهوم، و إن لم يكن معقولاً لما اشتغل[1] المتكلّمون بنفيه بالدليل، بل كانوا ينفونه بعدم تعقّله، و لم يتكلّفوا إقامة الحجّة على نفيه، هكذا قال المحقّق، ثمّ قال: «و الحقّ أنّ حلول الشيء في الشيء لايتصوّر إلّا إذا كان الحال بحيث لايمكن أن يتعيّن إلّا بتوسّط المحلّ»، و لايمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره، فإذن حلوله في غيره بهذا الوجه محال، «و إذا ثبت أنّه تعالىٰ ليس بمتحيّز و لا حالاً[2] في المتحيّز، ثبت أنّه تعالىٰ ليس في جهة و لا في مكان بالضرورة خلافاً للكراميّة و المجسّمة القائلين بكونه تعالىٰ في جهة فوق، و الدلايل السمعيّة مأوّلة[3]»، لأنّ الدليل العقلي إذا عارضه[4] دليل نقليّ امتنع العمل بهما و إهمالهما و العمل بالنقليّ و إهمال العقليّ، لأنّ العقل[5] أصل للنقل علىٰ ما عرفت، فلو قدّمناه عليه لزم ترجيح الفرع على أصله و القدح في الأصل لأجل الفرع المستلزم للقدح في الفرع و كلاهما محال، فتعيّن العمل بالدليل العقليّ و إهمال ظاهر النقلي و هو المطلوب.

[المسألة الثالثة عشر: في إستحالة قيام الحوادث بذاته تعالىٰ]

قال المصنّف: «و لاتقوم الحوادث بذاته تعالىٰ و إلّا لكان حادثاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفّق العقلاء عليه» ـ أي على امتناع قيام الحوادث بذات اللّٰه تعالىٰ ـ «إلّا الكراميّة، و الدليل عليه أنّه تعالىٰ يستحيل[6] عليه التغيّر، لاستحالة انفعاله عن غيره».

و تقرير هذا الدليل أن يقال: لوصحّ قيام شيء من الحوادث بذات اللّٰه تعالىٰ لكان المقتضي لذلك الحادث إمّا أن يكون واجب الوجود أو غيره، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ ذلك الحادث ممكن علىٰ ما تقدّم من أنّ كل محدثٍ ممكنٌ و كلّ ممكن فله مؤثر بالضرورة و هو منحصرٌ[7] في الواجب تعالىٰ و غيره، و أمّا بطلان الأوّل من قسمي التالي فلأنّه يلزم [من] ثبوت الملازمة بينه و بين الواجب تعالى ضرورة لزوم المعلول لعلّته، لكن هذا

---

١. الأصل: استقلّ.
٢. الأصل و ب: حال.
٣. الأصل: متأوّلة.
٤. الف: عارض.
٥. الأصل: الفعل.
٦. الأصل: مستحيل.
٧. الأصل: متحيز.

محال، لأنّه يقتضي إمّا كون الحادث قديماً أو كون الواجب تعالىٰ حادثاً و هما محالان بالضرورة، و لأنّه يلزم أن يكون تعالىٰ قابلاً و فاعلاً، و هو أيضاً محال، و أمّا بطلان الثاني فظاهر، لاستحالة[1] تأثّر[2] اللّه تعالىٰ عن غيره و انفعاله عنه.

و فيه نظر، فإنّ لقائِل أن يقول: لم‌لايجوز أن يكون المؤثّر ذات الواجب تعالىٰ، قولكم يلزم حصول التلازم بين ذلك الحادث و بين ذات الواجب تعالىٰ.

قلنا: لانسلّم و إنّما يلزم ذلك إن لو كان تأثير[3] ذات الواجب في ذلك الحادث على سبيل الإيجاب الخالي عن الشرط الحادث، أمّا إذا كان فاعلاً له على سبيل الاختيار أو على سبيل الإيجاب المنوط بالشرط الحادث فلا.

فإن قلت: يلزم على الأوّل ـ أعني تأثيره تعالىٰ في ذلك الحادث على سبيل الاختيار ـ وجوده قبل وجوده، و ذلك لأنّه لابدّ و أن يكون ذلك الحادث من صفات الكمال، فيكون الداعي إلى إيجاده متحقّقاً قبل زمان فرض وجوده فيه، و القدرة أزليّة أبديّة، و عند وجود الداعي والقدرة يجب الفعل، فيكون الحادث موجوداً[4] قبل زمان وجوده و هو المدّعىٰ، و أيضاً يلزم كونه تعالىٰ ناقصاً في الأزل لخلوّه[5] عن ذلك الحادث الذي هو صفة الكمال.

و من الثاني التسلسل، لأنّ ذلك الشّرط لابدّ و أن يكون من فعله تعالىٰ، فإن لم يتوقّف إيجاده تعالىٰ إيّاه على شرط لزم تحقّق التلازم لوجوب حصول المعلول عند حصول العلّة وشرطها.

و إن توقّف إيجاده لذلك الشرط على شرط آخر نقلنا الكلام إليه و يتسلسل.

قلتُ: أمّا الجواب عن الأوّل فلا نسلّم أنّه يلزم ما ذكرتم و إنّما يلزم ذلك إن لو لم تتعلّق إرادة الله تعالىٰ بإيجاده في الوقت المعيّن لذاتها أو لأمرٍ[6] لاتصل عقول البشر إلى علمه بكنهه،

---

١. الأصل: استحالة.
٢. الأصل: تأثير.
٣. الف: تأثر.
٤. الف: موجود.
٥. الف: بخلوه.
٦. الأصل: أولاً و.

بل يعلم أنّه مخصّص للإيجاد بوقت الوجود كما في أفعاله تعالىٰ و إيجاده للذوات[1] الممكنة والصفات القائِمة بغيره، و لايلزم كونه تعالىٰ ناقصاً في الأزل، و إنّما يلزم ذلك إن لو كان الحادث صفة كمال للذّات في الأزل و هو ممنوع، لجواز كونه صفة كمال عند وجوده كالخبر و الأمر والنهي، فإنّه صفة كمال عند [٧٣ آ] وجود المخبر و المأمور و المنهيّ و صفة نقص عند عدمه.

و أمّا عن الثاني فلا نسلّم أنّ الشرط يجب أن يكون من فعله تعالىٰ، و لم لايجوز أن يكون من فعل الغير، كما في بعض أفعاله تعالىٰ، فإنّ عقاب[2] العصاة مشروط بعصيانهم، و تكليفنا بالحجّ و الزكاة مشروط بحصول شرط قد يكون من فعلنا، فلم لايجوز مثله في الصفات و كما في الصفات الإضافيّة.

قوله: «و قد استدلّ المصنّف عليه بالدليل المشهور عند المتكلّمين و هو أنّه لوصح قيام الحوادث بذاته تعالىٰ لم ينفكّ عنها و التالي باطل و إلّا لكان حادثاً، فالمقدمّ مثله، بيان الشرطيّة و جهان: »

«أحدهما: أنّه لوصحّ قيام الحوادث به لم يخل عنها و عن أضدادها»، و ذلك بناء على قاعدتهم المشهورة من أنّ كلّ ذات صحّ عليها الإتّصاف بأمرٍ من الأمور، فإنّه يجب أن تكون موصوفة بذلك الأمر أو بضدّه، و أضدادها حادثة أيضاً، أمّا أوّلاً فلما تقدّم من بيان حدوث كلّ ما سوى اللّٰه تعالىٰ، و أمّا ثانياً فلأنّها لو كانت قديمة لم يصحّ عليها العدم علىٰ ما تقدّم من استحالة عدم القديم، و إذا لم يصحّ عليها العدم لم يصحّ وجود شيء من هذه الحوادث المدّعىٰ اتّصافه تعالىٰ بها، و إلّا لزم اجتماع الأضداد، و هو محال.

«الثاني: أنّ صحّة الاتّصاف بالحوادث من لوازم الماهيّة» و إلّا لكانت عارضة تلحق الماهيّة بتوسّط آخر، فإن كان ذلك الآخر لازماً للماهيّة والصحّة لازمة لذلك [الآخر] كانت الصحّة لازمة للماهيّة، لأنّ لازم اللازم لازم و إن كان ذلك الآخر عارضاً للماهيّة افتقر في عروضه لها إلى آخر، فإن كان لازماً للماهيّة و كان الأوّل لازماً له كان لازماً[3] و إن كان عارضاً تسلسل،

---

١. الف: الذات.

٢. الف: عقابه.

٣. الأصل: لازمان.

وكذا إن كانت الصحّة عارضة لذلك اللازم، فإنّه يلزم إمّا أن تكون لازمة أو[1] يتسلسل الوسائِط إلى غير النهاية و إنه محالٌ.

«و صحّة الاتّصاف موقوفة على إمكان الصفة»، فإنّ صحّة اتّصاف أمرٍ بآخر تتوقّف على كون ذلك الآخر ممكناً في نفسه[2]، فإنّ كونه وصفاً ثابتاً لغيره فرعٌ علىٰ كونه ثابتاً في نفسه، و الحادث لا إمكان له أزلاً، إذ لو كان ممكناً في الأزل لم يلزم من فرض وقوعه محال، لكن فرض وقوع الحادث في الأزل ملزوم لكون الحادث أزليّاً، فإنّه محال، فإذن صحّة الحادث حادثة «و الصحّة اللازمة للماهيّة» موقوفة عليها، فتكون حادثة[3] أيضاً، فالماهيّة الملزومة للتك الصحّة لاتنفك عن الحوادث و هو المدّعىٰ.

قال الشارح دام ظلّه: «و هذا الدليل عندي لايخلو من نظرٍ، و ذلك لأنّ صحّة الاتّصاف نوع من الإمكان، وقد سلف بيان أنّه عدميّ»، و حينئذٍ لايصحّ تقسيمه إلى كونه لازماً للماهيّة أو عارضاً لها.

و قوله: «صحّة الاتّصاف تتوقّف على إمكان الصحّة[4] إن عني بإمكان الصحّة[5] الإمكان الراجع إلى الماهيّة» و هو كونها غير ممتنعة، «فهو صحيح، لكنّه لاينفعه، لأنّ الصحّة[6] و إن[7] كانت حادثة فإمكانها[8] الرّاجع إلى [٧٣ ب] الماهيّات أزليّ، إذ لو لم تكن ممكنة في الأزل لكانت ممتنعة لذاتها، فلم توجد، هذا خلفٌ.

«و إن عني به الإمكان الاستعداديّ فهو ممنوع، فإنّ صحّة وجود المقدور من القادر لاتتوقّف علىٰ وجود المقدور و لاصحّة وجوده مطلقاً» ـ أي بالنظر إلى ذاته و فاعله و قابله و شرائِطه ـ «بل» تتوقف «علىٰ الصحّة الذاتيّة»، أي كون المقدور ممكناً بحسب ذاته و إن كان ممتنعاً بفوات شرطٍ أو وجود مانعٍ، فإنّ ذلك لايضرّ في صحّة الصدور منه.

---

١. الأصل: و.
٢. الف: ـ في نفسه.
٣. الف: فيكون حادث.
٤. الف: الصفة.
٥. الف: الصفة.
٦. الف: الصفة.
٧. الف: و ا، بدل: و إن.
٨. الأصل: و إمكانها.

و قد أعترض قوم من العلماء علىٰ هذا الدليل من حيث المعارضة، و هو إقامة دليل يدلّ علىٰ نقيض مدلوله.

و تقريره: أنّه[١] تعالىٰ لم يكن في الأزل فاعلاً و إلّا لزم قدم العالم و لاعالماً بأنّ العالم موجود و ذلك ظاهرٌ، لأنّ العلم لابدّ فيه من المطابقة و لا رائياً[٢] لعدم المرئيّات كلّها في الأزل ولا سامعاً لعدم المسموعات أيضاً و لامتحيّزاً لعدم المحيّز[٣] و لا ملزوماً بالتكاليف لاستحالة تكليف المعدوم، ثمّ تجددت هذه الصفات له بعد عدمها، فتكون حادثة و صفاته تعالىٰ قائمة به، إذ لايعقل قيام الصفة بغير موصوفها، و قد ثبت قيام الحوادث بذات اللّٰه تعالىٰ، و هو المدّعىٰ.

«و هو» ـ أي هذا الدليل ـ «ضعيف»، فإنّ المتجدّد ليس من الموجودات المتحقّقة،[٤] بل من الأمور الإضافيّة التي لا وجود لها في الخارج.

[المسألة الرابعة عشر: في استحالة رؤيته تعالىٰ]

قال: المصنّف: «ولا تصحّ رؤيته لاستحالة الجهة عليه، و وجوب رؤيته الآن لصحة أبصارنا وارتفاع الموانع و الاعتذار[٥] بالعلم لايغني، لأنّ مخالفة الدليل شاهداً جائز[٦]، فعلى الخصم بيان مثله، و آية النظر محذوفة المضاف و معارضة بقوله[٧] [تعالىٰ][٨]:

﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصٰارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصٰارَ﴾

عند التمدّح و عليه يخرج قولهم بموجب الآية بناءً على العموم و حملهم لها على بعض الأحوال، فتدّبره.»

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالىٰ إلّا الأشاعرة و المجسّمة، إلّا أنّ المجسّمة إنّما قالوا برؤيته، لكونه تعالىٰ جسماً عندهم تعالى اللّٰه عن ذلك» علوّاً كبيراً، «و سلّموا

---

١. الف: أن الله تعالى.

٢. الأصل: و لا مرئياً.

٣. الف: و لامخبراً لعدم المخبر.

٤. النسختان: المحققة.

٥. الأصل: الأعذار.

٦. الأصل: شاهداً جائزاً، الف: شاهدٌ جائزٌ.

٧. سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

٨. من "الف".

أنّ المجرّد يمتنع رؤيته، فالمذهب الّذي صار إليه الأشاعرة مخالف لكلّ مذاهب العقلاء»، لأنّهم يذهبون إلىٰ صحّة رؤيته تعالىٰ مع كونه مجرّداً، و هذا لم يقل به أحدٌ سواهم، بل أطبق العقلاء كافّة على امتناعه، «و التجأ أكثر العقلاء في ذلك» ـ أي في امتناع رؤيته تعالىٰ ـ «إلى الضرورة، فإنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل كالعرض في موضوعه و الصورة في المرآة و المقابلة أو حكمها تكون» ـ أي تثبت ـ «في حقّ الأجسام ذوات الجهة» و ينبغي أن يقال: و أجزاؤها كالخطوط أو السطوح و الأجزاء الّتي لاتتجزّأ، أو الأعراض[1] الجسمانيّة كالألوان و الأضواء، «و اللّٰه تعالىٰ يمتنع [أن][2] يكون في جهة على ما تقدّم، فيمتنع أن يكون مرئيّاً، «و أيضاً لو كان مرئيّاً[3] لرأيناه الآن، و التالي[4] باطل» بالضرورة « فالمقدّم مثله».

«بيان الملازمة: أنّ شرائط الإدراك [۷٤ آ] و هي سلامة الحاسّة و كثافة المبصر و عدم إفراطه في الصغر و المحاذاة» ـ أي المقابلة ـ «أو حكمها» ـ كما في الصورة في المرآة ـ «و توسّط الشفّاف» ـ و هذا الشراط إنّما يحتاج إليه في الإدراك ـ « إذا قلنا أنّ العالم ملاء «و وقوع الضوء على المبصر و عدم إفراطه[5] و عدم القرب المفرط و البعد المفرط و أن يتعمّد الإبصار ذو الآلة» ـ أعني الرائي ـ «يستحيل اشتراطها في حقّ اللّٰه تعالىٰ إلّا الأوّل» ـ أعني سلامة الحاسّة ـ، لأنّ ماعداه من الشرائط المذكورة إنّما يعقل اعتباره في ذوات الجهة، فتبقىٰ[6] شرائط الإدراك منحصرة في سلامة الحاسّة، «و لا شكّ [في][7] أنّ حواسنا سليمة، فلو كان اللّٰه تعالى تصحّ رؤيته لرأيناه الآن، لاجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، و عند اجتماع شرائط الإدراك و ارتفاع الموانع منه «يجب الإدراك و إلّا لجاز أن يكون بين أيدينا جبال شاهقة و أنّهار جارية و نحن لانراها».

و في هذا الدليل نظرٌ، فإنّ لمانع أن يمنع من انحصار شرائط إدراك[8] جميع المرئيّات فيما

---

١. الأصل: من الاعراض و الجسمانية.
٢. من ألف.
٣. الأصل: مرائياً.
٤. الأصل: الثاني.
٥. الف: ـ و عدم إفراطه.
٦. الأصل: فبقى، الف: فيبقىٰ.
٧. من النسختين.
٨. الأصل: الإدراك، الف: ـ إدراك.

ذكرتم، و إن كانت شرائط إدراك الأجسام و الجسمانيّات منحصرة فيها، لجواز كون إدراك واجب الوجود تعالىٰ موقوفاً على شرائط مغايرة لهذه و ظاهر تغاير الشرائِط بحسب تغاير المرائيّات، ألا ترىٰ أنّ شرائط إدراك الجسم كونه ملوّناً و كون الضوء واقعاً عليه، و ليس مجموع ذلك شرطاً في إدراك اللّون و الضوء، و إدراك اللون مشروط بالضوء من غير عكس، و لأنّ جبرائِيل عليه السلام كان ينزل إلى النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و يراه مشاهدة اتفاقاً مع عدم رؤية أصحابه الحاضرين له في الأغلب مع حصول ما ذكرتموه من الشرائط، فلو لا توقّف رؤيته على أمرٍ آخر موجود في حقّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله مفقود في حقّ غيره لما كان كذلك.

سلّمنا انحصار رؤية كلّ مرئيٍّ فيما ذكرتموه، لكن لم قلتم: إنّ الموانع مرتفعة و لم لايجوز أن يكون هناك أمور مانعة من إدراكه تعالىٰ [و أنتم لاتعلموها] فضلاً من علمكم بانتفائها.

سلّمنا اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، لكن لم قلتم: إنّه يجب الإدراك، فإنّ الممكن لايكفي في تحقّقه تحقّق شرائِط وجوده و ارتفاع الموانع [منه][١]، بل يفتقر مع ذلك إلى العلّة الفاعليّة الموجدة[٢]، فلم لايجوز أن يقال: إنّ المبدأ الفاعل للرؤية مفقود الآن.

و الحقّ ادّعاء الضرورة فيهذا المطلوب.

قوله: «و اعترضوا علىٰ هذا» الدليل المذكور أيضاً «بأنّ حاصله يرجع إلى الاستدلال بالشاهد[٣] علىٰ الغائب، لأنّكم استدللتم على وجوب رؤيته تعالىٰ عند اجتماع الشرائِط بوجوب رؤية المرئيّات في الشاهد عند اجتماع الشرائِط[٤] و دليل الشاهد لايعتدّ به، إذ لو صحّ للزم كونه تعالىٰ جسماً، لأنّه تعالىٰ يصّح أن يكون عالماً و معلوماً لما تقدّم، و لا نرىٰ في الشاهد عالماً و لا معلوماً إلّا جسماً، فيكون تعالىٰ جسماً و جوابكم هو جوابنا.

أجاب الشيخ ـ يعنى المصنّف ـ : «بأنّ مخالفة الدليل شاهداً»[٥] ـ أي المستفاد من الشاهد ـ

---

١. الأصل: ارتفاع المانع، الف: و ارتفاع المانع منه.

٢. النسختان: الموجودة.

٣. الأصل: فالشاهد.

٤. العبارة من قوله: بوجوب رؤيته "إلى قوله: "اجتماع الشرائط" محذوفة في ألف.

٥. الأصل: شاهد.

يجوز، إذا عارضه دليل عقليّ يقينيّ المقدّمات و هو موجود، فإنّ الدليل شاهدٌ و إن اقتضىٰ [٧٤ب] جسميّته تعالىٰ، إلّا أنّا خالفناه لدليل عقليّ يقينيّ المقدّمات و هو المذكور في امتناع كونه تعالىٰ جسماً. «فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع»، أي يجب عليه أن يبيّن دليلاً عقليّاً دالّاً علىٰ صحّة رؤيته تعالىٰ حتّى نعدل عمّا دلّ عليه دليل الشاهد «على أنّ الّذي ذهبنا إليه ليس فيه إلحاق الغائب بالشاهد»، بل إنّما ذكر التمثيل بالجبال و الأنهار على سبيل المثال[١] و التنبيه على حقيّة[٢] المقدّمة القابلة بأنّ حصول الإدراك عند وجود شرائطه واجب.

«و أيضاً قال اللّٰه[٣] تعالى لموسىٰ عليه السلام:»

﴿لَنْ تَرانِي﴾

«و لن» موضوعة «لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة، و إذا لم يره موسىٰ عليه السلام لم يره أحد بالإجماع» علىٰ هذه الملازمة، أي لزوم عدم رؤية غير موسىٰ عليه السلام لعدم رؤيته.

قوله: «احتجّت الأشاعرة بوجوه:»

[الوجه الأوّل من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالىٰ]

«الأوّل: قوله[٤] تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

و النظر» إمّا أن يكون عبارة عن نفس «الرؤية، أو» عن «تقلّب[٥] الحدقة [نحو المطلوب][٦] التماساً لرؤيته و الثاني غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالىٰ، فيحمل علىٰ المجاز و هو الرؤية، لأنّه من[٧] باب إطلاق اسم السبب على المسبّب» و هو أحسن وجوه المجاز، «و أيضاً فالنظر إذا اقترن بحرف "إلىٰ" أفاد الرؤية في الاستعمال.

والجواب من وجوه:

---

١. الف: المثل.
٢. الأصل: حقيقة.
٣. سورة الاعراف، الآية ١٤٣.
٤. سورةالقيامة، الآية ٢٣ ـ ٢٤.
٥. الأصل و الف: تقليب.
٦. من "أنوار الملكوت"
٧. الأصل: في.

الأوّل: يجوز أن يكون المضاف محذوفاً»، و قد أقيم المضاف إليه مقامه، «فيصير التقدير: إلىٰ نعم[١] ربّها [أو ثواب ربّها][٢] ناظرة»، أي وجوه[٣] «مبصرة، جمعاً بين الأدلّة، و حذف المضاف» وإقامة المضاف إليه مقامه سائغ في اللغة» و واقع في القرآن العزيز و كلام العرب نظماً و نثراً.

«الثاني: يجوز أن تكون "ناظرة" بمعنىٰ "منتظرة"، فيصير التقدير: إلىٰ ثواب ربّها منتظرة».

«الثالث: لانسلّم أنّ النظر المقرون بحرف "إلىٰ" يفيد الرؤية» و الذي يدلّ علىٰ خلاف [هذا][٤] صحّة قولهم: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره و أنشد الربعي:»

«و إذا نظرت إليك من ملك ... و البحر دونك زدتنى نعماً»

«و ليس النظر هنا بمعنى الإبصار، لاستحالة إبصاره و البحر[٥] دونهما».

«و قال حسّان بن ثابت:

وجــوه يــوم بــدر نــاظرات ... إلىٰ الرحمن يأتــي بــالفلاح

و ليس» النظر هنا «بمعنىٰ الإبصار» اتفاقاً مع أنّه مقترن «بحرف "إلى"».

«الرابع: قال السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه: يجوز أن يكون المراد "بـإلىٰ" أحـد الآلاء و هـي النعمة»، فتكون "إلى" هٰهنا إسماً، لا حرفاً[٦].

«فالخامس: أنّ هذه الآية معارضة بقوله[٧] تعالىٰ:»

﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصٰارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصٰارَ﴾

و نفى الله تعالىٰ إدراك الإبصار له على وجه المدح، لأنّ المدح موجود[٨] قبله و بعده و إدخال ما ليس بمدحٍ بين مَدْحَينِ قبيحٌ و إذا تـمدّح بـنفي» إدراك الإبـصار له وجب أن يكـون إدراك الإبصار له تعالىٰ نقصاً[٩]، لأنّ التمدّح بنفي شيءٍ إنّما يصحّ إذا كان ثبوت ذلك الشّيء نقصاً، و إذا كان كذلك استحال رؤيته و إلّا لجاز عليه النقص، و إنّه محال وفاقاً.

---

١. الف: نعمة.
٢. من النسختين.
٣. النسختان: ـ وجوه.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: التجرد و نها، الف: التجرد فيهما، أنوار الملكوت: البحر دونها.
٦. الأصل: لآخر، بدل: لاحرفاً.
٧. سورة الانعام، الآية ١٠٣.
٨. الأصل: الكلى.
٩. الأصل: نقص.

«و علی هذا[١] يخرج تأويلاتهم هذه الآية مثل قولهم: إنّا نقول بموجبها في الدنيا» ـ أي لاتدركه الأبصار في الدنيا و لايلزم من ذلك أنّ لاتدركه في الآخرة ـ «أو أنّ جميع الأبصار لاتدركه، و لايلزم من ذلك» ـ أي من نفي إدراك جميع الأبصار له ـ «نفي إدراك أبصار [٧٥ آ] المؤمنين، فإنّه لايلزم من سلب الكلّ[٢] السلب الكلّيّ، لأنّا بيّنّا أنّ هذا النفي» ـ يعنی نفي إدراك الإبصار له ـ «تمدّحٌ، فإثباته نقص[٣] مطلقاً، «فلا يجوز إثباته في الدّنيا و لا في[٤] الآخرة لا[٥] للمؤمن[٦] ولا للكافر[٧]».

و فيه نظر، فإنّ التمدّح علیٰ تقدير تسليمه إنّما هو ينفی إدراك جميع الأبصار له، و ذلك يقتضی كون إدراك جميع الأبصار له نقصاً، و لايلزم من ذلك كون إدراك بعض الأبصار نقصاً.

[الوجه الثاني من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالیٰ]

«الوجه الثّاني» من الوجوه التي احتجّ بها الأشاعرة علیٰ صحّة رؤيته تعالی: «أنّ موسیٰ عليه السلام سأل الرؤية»، قال[٨] اللّٰه تعالی حكاية عن موسیٰ عليه السلام:

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾

فلا يخلو[٩] [من][١٠] إمّا[١١] أن يقال: إنّ موسیٰ عليه السلام كان معتقداً لجواز رؤيته تعالیٰ، أو معتقداً لاستحالة[١٢] الرؤية عليه تعالیٰ، أو لايعتقد شيئاً منهما[١٣]، فإن كان الأوّل لزم المطلوب، لاستحالة وقوع الغلط[١٤] في اعتقاد الانبياء خصوصاً في ما يتعلّق بصفات الباری تعاليٰ و ما يصحّ عليه [و ما يمتنع][١٥] و إن كان الثاني استحال وقوع السؤال منه، لأنّ طلب الممتنع مع العلم بكونه ممتنعاً محال، و إن كان الثّالث لزم جهله[١٦] عليه السلام بما يصحّ عليه تعالیٰ و ما لايصحّ

١. الف: ـ هذا.
٢. الأصل: الكلی.
٣. الأصل: نقصاً.
٤. ب: ـ في.
٥. الاصل: + و.
٦. الف: للمؤمنين، ب: لمؤمن.
٧. ب: لكافر.
٨. سورة الأعراف، الآية ١٤٠.
٩. الف: لا، بدل: لايخلو.
١٠. من الف.
١١. الف: ـ إمّا، ب: إنّما.
١٢. الف: الاستمالة.
١٣. الف: منها.
١٤. الأصل: اللفظ.
١٥. من النسختين.
١٦. النسختان: حمله.

و انّه محالٌ.

«و الجواب: أنّ موسىٰ عليه السلام إنّما سأل عن لسان قومه بدليل قوله[1] تعالى:»

﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا﴾

«و قوله[2] تعالىٰ:»

﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾

[الوجه الثالث من احتجاج الأشاعرة علىٰ صحّة رؤيته تعالىٰ]

«الثالث» من أدلّتهم أيضاً « أنّه تعالىٰ علّق رؤيته على استقرار الجبل» و استقرار الجبل أمر ممكن و المعلّق على الممكن ممكن، «فتكون رؤيته ممكنة» و هو المطلوب، و بيان ذلك قوله[3] تعالى:

﴿وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾

«و الجواب»: لانسلّم أنّه علّق الرؤية علىٰ أمر ممكن، «فإنّه إنّما علّقها[4] علىٰ استقرار الجبل حال كونه متحركاً»، و استقراره في ذلك[5] الحال محال، فتكون الرؤية معلّقة عى المحال، فتكون محالة.

«والعجب أنّ الأشاعرة استدلّوا بإخبار الله تعالىٰ عن أبي لهب بأنّه لايؤمن على امتناع إيمانه، و هٰهنا قد أخبر اللّه تعالىٰ»[6] موسىٰ عليه السلام قبل رؤيته «بأنّه لايراه، ثمّ ادّعوا إمكان رؤيته».

[الوجه الرابع من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالىٰ]

«الرابع» من أدلّتهم أيضاً «: أنّ الجوهر و العرض قد اشتركا في صحّة الرؤية، و الحكم المشترك يستدعي علّة مشتركة»، و ليس بينهما أمر مشترك سوى «الحدوث أو الوجود،

---

١. سورة الأعراف، الآية ١٥٥.
٢. سورة البقرة، الآية ٥٥.
٣. سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
٤. الأصل: علّقه.
٥. النسختان: تلك و هو صحيح أيضاً، لأنّ الحال يجوز تذكيره و تأنيثه.
٦. الأصل: + عن.

و الحدوث لايصلح للعلّيّة لتركّبه من قيد عدميّ» ـ و هو كونه مسبوقاً بالعدم ـ «فلم يبق إلّا الوجود، و هو ثابت في حقّ اللّٰه تعالىٰ، فثبت الحكم، و هذه حجّة عوّل عليها جمهور الأشاعرة، و هي في غاية الضعف، لأنّ وجود اللّٰه تعالىٰ عين ذاته، فيكون مخالفاً لوجودنا، فلايلزم حينئذٍ الاشتراك في الحكم» لعدم الاشتراك في العلّة.

«و أيضاً صحّة الرؤية عدميّة»، لأنّها نوع من الإمكان، و قد سلف بيان كونه عدميّاً، «فلا يفتقر إلى علّة.»

«سلّمنا»، لكن لايجب الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الأحكام، لأنّ المختلفات تجوز أن تتّفق أحكامها.

سلّمنا، لكن لانسلّم اشتراك الجوهر و العرض في [الحكم][1] الذي هو صحّة الرؤية، «لأنّ صحّة رؤية الجوهر مخالفة لصحّة رؤية العرض.»

«سلّمنا،لكن لانسلّم الحصر»، أعني حصر المشتركات بينهما في الحدوث [٧٥ ب] والوجود،[2] كيف و الإمكان مشترك بينهما و هو مغاير للحدوث و الوجود، و الوجود المقيّد بالإمكان أيضاً مشترك.

سلّمنا، لكن لم قلتم: إنّ الحدوث عدميّ، فإنّه عبارة عن الوجود[3] المسبوق بالغير، و حينئذٍ لايكون العدم جزءاً من مفهومه.

«سلّمنا، لكن يجوز أن يكون الإمكان علّة».

فإن قلت: «إنّه عدميّ» و العدميّ لايصلح للتعليل.

قلت: و صحّة الرؤية أيضاً عدميّة، و تعليل العدميّ بالعدميّ جائز.

«سلّمنا، لكن يجوز تخلّف الحكم لمانع[4] أو فقدان شرطٍ.

سلّمنا، لكن» هذا الدليل باطل، إذ لوصحّ لكان اللّٰه تعالىٰ مشاركاً لنا في «المخلوقيّة

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: + و.
٣. النسختان: ـ الموجود.
٤. الف: المانع.

و الملموسيّة و غيرهما[١]» من الصفات الممتنعة عليه تعالىٰ المشتركة بين الجوهر و العرض لغير[٢] ماذكرتموه، و إنّه محال اتّفاقاً. «و بالجملة فهذا الدليل» واهٍ[٣] «جدّاً».

[المسألة الخامسة عشر: في أَنَّهُ تَعالىٰ قادرٌ علىٰ كلٍّ مقدورٍ]

قال المصنّف: «و هو سبحانه تعالىٰ قادر علىٰ كلّ مايصحّ أن يكون مقدوراً، لأنّ[٤] نسبة الذات إلى كل ممكن متساوية و على أعمال عباده. لأنّه إن اتّصف بها قبل خلقه لم تَزُلْ، و إن لم يكن متّصفاً بها، فقد فقدت[٥] العلّة، فكيف لايفقد و نحن الضعفاء، و موجود الخير خيِّر و موجد الشرّ شرّير إن عنوا به نفس المسألة، فهو إلزامنا بمذهبنا و إلّا فلاٰ معنىٰ له، و عدم الفعل إنّما جاء لعدم الداعي، فكيف يتسمّح بعدم المقتضي و قادر علىٰ خلاف المعلوم للإمكان الذاتيّ و استحالة أن يبطل[٦] المتأخّر متقدّماً و على أمثال أعمال العباد، فإنّ صفاتها أحوال عارضة لاتدخل في حقائِقِها».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا فرغ من بيان صفاته تعالىٰ شرع في أحكامها و ابتدأ بكونه قادراً على كلّ مقدور، و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث الأوّل: في أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور]

«الأوّل: في أنّه تعالى قادر على كل مقدور، و هو اختيار أكثر علمائنا و مذهب الأشاعرة، وقد نازع في ذلك جماعة سيأتي البحث معهم».

«و الدليل علىٰ أنّه تعالىٰ قادر على كلّ مقدور أنّ ما لأجله صحّ أن يكون تعالىٰ قادراً[٧] علىٰ شيءٍ ما هو الإمكان» ـ أي إمكان ذلك الشيء ـ، «إذ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدوريّة»،

---

١. الأصل: و غيرها.
٢. الاصل: لعين.
٣. الف: وارد.
٤. الأصل: لا.
٥. الف: فقد من، بدل: فقدت.
٦. الف: + المتقدم.
٧. الف: قادر.

أي يقتضيان استحالة كون الموصوف بهما مقدوراً.

«و الإمكان» الذي هو علّة المقدوريّة حاصلٌ «في كلّ الممكنات، و المقدوريّة ثابتة في كلّ الممكنات لتساوى النسبة إليها».

و فيه نظرٌ، فإنّا لانسلّم أنّ إمكان الشيء علّة لكونه مقدوراً، بل الحقّ أن يقال: إنّه علّة لكونه محتاجاً إلى مؤثّر في الجملة سواء كان ذلك المؤثّر موجباً أو قادراً.

سلّمنا أنّه يقتضي كون الموصوف به مقدوراً، لكن لايلزم من ذلك اقتضاؤه لكونه مقدوراً لذات مخصوصة هي ذات الواجب تعالىٰ أو غيره و هذا ظاهر، فإنّ تعيين العلّة ليس من جانب المعلول.

قوله[1]: «[أيضاً][2] فإنّما قدر الله تعالىٰ على البعض» ـ أي بعض الممكنات ـ «لذاته، لا لشيءٍ آخر» علىٰ ما تقدّم من كونه تعالٰ قادراً لذاته، «و ذاته متساوية النسبة إلى كلّ المقدورات، فالكلّ مقدور للّه تعالىٰ» و إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح و إنّه محالٌ.

المبحث[3] الثاني: في أنّه تعالى قادر على عين أفعال العباد

«و هو مذهب المصنّف رحمه اللّه و جماعة من أصحابنا و الأشاعرة، و ذهب أبو علي و أبوهاشم و أتباعهما إلى أنّه [٧٦ آ] تعالىٰ لايقدر على عين مقدور العبد و إن قدر على مثله، و اختاره السيّد المرتضىٰ و الشيخ أبوجعفر الطوسي رحمهما اللّه تعالىٰ.»

«و الدليل علىٰ ما ذهب إليه المصنّف ما تقدّم» من كونه تعالىٰ قادراً على كلّ مقدور، فإنّ ذلك يدلّ على قدرته على عين أفعال العباد، لكونها مقدورة.

«و احتجّ المانعون[4] بوجهين:»

«الأوّل: أنّه يلزم منه» ـ أي من كونه تعالىٰ قادراً على عين أفعال العباد ـ «وقوع مقدور من قادرين، و اللازم باطل، و إلّا لزم استغناؤه» ـ أي استغناء ذلك المقدور ـ «بكلّ واحد منهما»

---

١. الف: ـ قوله.
٢. من النسختين.
٣. الف: البحث.
٤. الف: المانعين.

[ـأي عن القادرين ـ][1] «عن كلّ واحدٍ منهما، هذا خلفٌ».

«الثاني: أنّ حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي و ينتفي[2] عند الصارف، فلو اجتمعت قدرة اللّه تعالىٰ و قدرة العبد علىٰ الفعل الواحد و إرادة[3] اللّٰه و كراهة[4] العبد و بالعكس» ـ أي كراهة اللّٰه تعالى و إرادة العبد[5] ـ «لزم وقوعه» ـ أي وقوع ذلك الفعل باعتبار وجود الداعي إلىٰ إيجاده من القادر عليه و عدم و قوعه باعتبار وجود الصارف عن إيجاده للقادر عليه ـ «و إنّه محال».

«و الجواب عن الأوّل: أنّه لايلزم من اجتماع القدرتين» علـى الفـعل الواحـد «اجـتماع التأثيرين، فإنّه[6] لايجب التأثير بالقدرة وحدها»، بل لابدّ من انضمام[7] الداعى إليها، و المـحال المذكور ـ و هو استغناء ذلك الفعل بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما ـ إنّما يلزم من اجتماع التأثيرين.

و لقائِل أن يقول: لو اجتمعت قدرتاهما علىٰ شيء واحد أمكن أن يقترن بها داعيهما معاً في الزمان الواحد، و إمّا أن يقع بهما، أو بأحدهما، أو لايقع، و الأوّل محال لاستلزامه الاستغناء بكلّ واحدٍ منهما عن كلّ واحد منهما و هو محال.

و الثاني محال أيضاً لاستلزامه كون من لم يقع مراده غير قادر و قد فرض قادراً، هذا خلف.

و إن لم يقع بواحد منهما لزم خروج كلّ واحد منهما عن كونه قادراً و هو أيضاً محال و هذا كما قالوا في دليل التمانع.

قوله: «و المصنّف جعل الجواب عن ذلك» ـ أي عن الدليل الأوّل المذكور ـ «استدلالاً علىٰ مطلوبه، فقال: إنّ المانعين[8]» ـ أي من قدرة اللّٰه تعالىٰ على عين مقدور العبد ـ إنّما منعوا من ذلك حذراً من وقوع مقدور من[9] قادرين، فلايخلو إمّا أن يكون الله تعالى قبل خلق العـبد مـتّصفاً

---

١. من ألف.

٢. الأصل: يمتنع.

٣. الف: أراد.

٤. الف: كرهه.

٥. الف: كرهه الله تعالىٰ و أرادة العبد.

٦. الأصل: فلأنّه.

٧. الأصل: انظمام.

٨. الأصل: المانعون.

٩. أنوار الملكوت: بين، ألف: ين.

بالقادريّة على تلك الحركة» و فرض حركة مقدورة للعبد عند وجوده و أشار إليها[١] «أولا يكون» قادراً عليها، «فإن كان الأوّل، فعند خلق العبد إمّا أن لايكون العبد قادراً عليها و قد فرضناه قادراً عليها، هذا خلف، أو يكون كلاهما» ـ أي اللّٰه تعالىٰ والعبد ـ «قادرين عليها و هو المطلوب».

«أو تنتفي قادريّة اللّٰه تعالىٰ لوجود قادرّية العبد و هو محال، لعدم الأولويّة، بل انتفاء قادريّة العبد لوجود قادريّة اللّٰه تعالىٰ أولىٰ».

«و الثانى» ـ و هو كونه تعالىٰ قبل خلق العبد غير قادر على تلك الحركة المفروضة ـ «باطل، لأنّ المانع من الاتّصاف» ـ أي من اتّصافه تعالىٰ بالقدرة عليها ـ إنّما هو «حصول المقدور من[٢] قادرين، و هذه العلّة منتفية قبل خلق العبد، فيلزم انتفاء الحكم، أعني عدم اتّصاف اللّه تعالىٰ بالقدرة علىٰ تلك[٣] الحركة، فيثبت اتّصافه بالقدرة عليها «و هو المطلوب».

و لقائِل أن يقول: لم لايجوز أن يكون[٤] خلق اللّٰه تعالى قدرة العبد على تلك الحركة مستلزماً لزوال تعلّق قدرته تعالىٰ بها [٧٦ ب] كصدور الفعل عن العبد، فإنّ الفعل إذا صدر من العبد لم تبق قدرة اللّه تعالى متعلّقة بها لاستحالة تحصيل الحاصل.

قوله[٥]: «و عن الثانى» ـ يعني الدليل الثانى من دليلي[٦] المانعين من كونه تعالىٰ قادراً[٧] علىٰ عين مقدور العبد ـ « أنّ العدم» ـ أي عدم الفعل المقدور ـ «إنّما يتحقّق عند تحقّق الصارف، إذا لم يوجد قادر آخر يدعوه الداعى إلىٰ فعله»، و هذا يقتضي أن لايكون الصارف علّة تامّة في عدم المقدور، بل بشرط عدم مؤثّر آخر، و هو خلاف مذهبهم.

و الصواب أن يقال: إنّ وجود الصارف علّة في عدم وقوع الفعل من ذي الصارف لامطلقاً، و حينئذٍ لايُنافي وقوعه من آخر.

---

١. الف: اليهما.
٢. الف و ب: بين.
٣. الف: + أعني.
٤. الف: ـ يكون.
٥. الف: ـ قوله.
٦. الأصل: دليل.
٧. الف: قادر.

المبحث الثالث: في أنّه تعالى قادر على القبيح

«ذهب إليه» ـ أي إلىٰ كونه تعالى قادراً على القبيح ـ «أكثر العقلاء، و خالف فيه النظام من المعتزلة».

«و الدليل عليه وجوه:»

«و الأوّل: ما تقدّم من عموم قادريّـة اللّه تعالىٰ» و شمولها لكلّ مقدور سواء كان حسناً أو قبيحاً.

«الثاني: أنّه لو لم يكن تعالىٰ قادراً على القبيح لما استحقّ المدح علىٰ تركه، و التالي باطل إجماعاً، فكذا المقدّم»، و الملازمة ظاهرة لترتّب المدح على الفعل والترك على القدرة عـليهما بالضرورة.

«الثالث: لو لم يكن اللّه تعالى قادراً عليه» ـ أي علىٰ القبيح ـ «لمـا قـدرنا نـحن عـليه، و التالي[1] باطل قطعاً، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أنّ اللّه تعالىٰ قادر[2] لذاته، ونـحن قـادرون[3] بقدرة مستفادة منه، فكيف ينسب إلى قدرتنا ما لاتمكن نسبته إلىٰ قدرته تعالىٰ و نحن الضعفاء».

«و احتجّ النظام بوجهين.»

«الأوّل: أنّه قد تقرّر[4] أنّ موجد الخير خيِّر و موجد الشرّ شرِّير، فلو كان اللّه تعالى قـادراً علىٰ الشرّ لكان قادراً على أن يكون الواحد خيّراً شرّيراً»[5].

«الثاني: أنّ وقوع القبيح منه[6] تعالىٰ يستلزم الجهل و الحاجة، و هما مستحيلان على اللّـه تعالىٰ، و استحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم.»

«و الجواب عن الأوّل: إن عنيتم بالخيّر و الشرّير[7] موجد[8] الخير و الشرّ» ـ أي القادر علىٰ إيجاد الخير و الشرّ ـ «فلم قلتم: إنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون موصوفاً بهما، فإنّه نفس

---

١. الأصل: الثانى.
٢. الأصل: قادراً.
٣. الأصل: قادرين.
٤. الأصل: يقدر.
٥. الف: شرّاً.
٦. الأصل: عليه.
٧. الأصل: الشر.
٨. الف: من وجد، بدل: موجد.

المسألة» المتنازع فيها، فإنّ مدّعانا أنّه يقدر على إيجاد الخير و على إيجاد الشرّ، فإلزامنا[١] بذلك إلزام لنا بمذهبنا، «و إن عنيتم به» ـ أي بالخيّر و الشرّير[٢] ـ «شيئاً آخر فبيّنوه»، لنتصوّره أوّلاً، ثمّ نتكلّم عليه، فإن قالوا: المراد بالخيّر هو الذي أفعاله بأجمعها خير، و بالشرّير هو الذي جميع أفعاله شرّ، حينئذٍ يمتنع أن يكون الواحد خيّراً شرّيراً.

قلنا: إن أردتم بأفعاله الأفعال الصادرة منه، فاللّٰه تعالىٰ خيّرٌ بهذا المعنىٰ، فإنّ جميع الأفعال الصادرة منه تعالىٰ خير[٣]، و لكن لايمنع[٤] ذلك من القدرة علىٰ فعل الشرّ، فإنّ وقوع الفعل لاينافي القدرة علىٰ ضدّه، كما لاينافي القدرة علىٰ نقيضه الذي هو الترك، و إن أردتم بأفعاله الأفعال الّتي يقدر عليها لم يمكنكم إثبات كونه خيّراً إلّا بعد إثبات كونه غير قادر علىٰ الشرّ، فلو استدللتم علىٰ كونه تعالى غير قادر على الشرّ بكونه خيّراً بهذا التفسير، لزم الدور.

قوله: «و أيضاً الخير و الشرّ ليسا ذاتيين[٥] لشيء، بل إنّما يقالان بالإضافة [٧٧ آ] إلى غيرهما»، فإنّ الشيء قديكون خيراً بالقياس إلى زيدٍ و شرّاً بالقياس إلى عمرو[٦] كقتل عمرو المعادي لزيد، «و إذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلىٰ واحدٍ خيراً و بالقياس إلى غيره شرّاً، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً».

و المراد بالإمكان في قوله: «أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً»[٧] الإمكان[٨] العامّ، فيندرج فيه الواجب، فإنّ الشيء الواحد يجب أن يكون فاعله واحداً.

قوله: «و هذا الوجه الذي استدلّ به المجوس و الثنويّة[٩] على أنّ اللّٰه تعالىٰ قادر على فعل الخير لاغير، قالوا: إنّ الخيّر هو الذي جميع أفعاله خير و الشرّير هو الذي جميع أفعاله شرّ، وجوابكم ماذكرناه» في الثاني ـ يعني الجواب الثاني ـ و هو إشارة إلىٰ قوله: «و أيضاً الخير

---

١. الأصل: فالتزامكم.
٢. الف: الشرّ.
٣. ألف: خيراً.
٤. الف: ولكن لايمتنع ذلك من القدرة، الأصل و ب: ولكن لايمنع من ذلك القدرة، الأصحّ ما أثبتناه و اللّه أعلم.
٥. الأصل: ذيتين.
٦. الأصل: عمر.
٧. الأصل: واحد.
٨. الأصل: بالامكان، ألف: لفظة "الإمكان" محذوفة.
٩. الأصل: البنويه.

و الشر ليسا ذاتيين إلى آخره».

قوله: «و عن الثاني: أنّ المحال ينشأ من الوقوع لالذاته» ـ أي لالذات الوقوع ـ «بل لعدم الداعي إليه، فعدم الوقوع مستند إلى انتفاء الداعي إليه، لا إلى عدم المقتضي و هو القدرة»، و إنّما كانت القدرة هى المقتضي دون الداعي مع توقّف الوقوع عليهما معاً، لأنّ الداعى إنّما يفيد ترجيح الوقوع علىٰ عدمه و تعيين زمانه، و أمّا أصل الوقوع فإنّما يستند إلى القدرة حسب قوله.

المبحث الرابع: في أنّه تعالىٰ قادر علىٰ خلاف المعلوم

أي من الأمور الممكنة بحسب ذواتها، «و هو مذهب المعتزلة إلّا عباد بن سليمان الصيْمَري و الدليل عليه وجهان:»

«الاوّل: أنّ خلاف المعلوم ممكن» و كلُّ ممكنٍ فهو مقدورٌ للّه تعالىٰ، ينتج: خلاف المعلوم مقدور للّه تعالىٰ، أمّا الأوّل فلأنّه مفروض، إذ الكلام إنّما هو في خلاف المعلوم من الأمور الممكنة[1] لذاوتها، و أمّا الثاني فلما تقدّم من بيان كونه تعالىٰ قادراً علىٰ كلّ الممكنات.

«الثاني: أنّ العلم» بالوقوع «تابع للوقوع»، لأنّ الشيء مهما لم يقع لم يتعلّق[2] العلم بوقوعه، لأنّ العلم مشروط بالمطابقة و الوقوع تابع للقدرة، لأنّ وقوع ذلك الشيء إنّما يكون بالقدرة، فإذن العلم بالوقوع تابع للقدرة و متأخّر عنها، فيستحيل أن يكون رافعاً[3] لها، لأنّ المتأخّر عن الشيء لايكون مبطلاً للمتقدّم عليه، أعني ذلك الشيء.

و في هذا نظر، أمّا أوّلاً، فلا نسلّم أنّ العلم بالوقوع تابع للوقوع بمعنى أنّه متأخّر عنه بالوجود، فإنّ علم اللّٰه تعالىٰ بوجود[4] زيدٍ في الوقت المعيّن متقدّم[5] على معلومه بالوجود لثبوته أزلاً من دون المعلوم، اللهمّ إلّا أن يقولوا: إنّ اللّٰه تعالىٰ لايعلم بالأشياء الجزئيّة قبل وقوعها، كما هو مذهب بعض الناس، لكن ذلك باطل علىٰ ما يأتي وإن أريد أنّه متأخّر عنه بمعنى أنّه حكاية

---

١. الف: ـ الممكنة.
٢. الف: يتعلّق.
٣. الف: واقعاً.
٤. الف: بوجد.
٥. الف: متقدّماً.

عنه و صورة مطابقة له، فهو مسلّم، لكن الوقوع غير تابع للقدرة بهذا المعنى، بل بمعنى أنّه معلول [و] أثر لها، و حينئذٍ لم تنتج الحجّة المذكورة كون العلم تابعاً للقدرة، لأنّ نتيجة هذه الحجة للمطلوب إنّما تكون بواسطة مقدّمة محذوفة، و هي أنّ تابع التابع تابع، و هذه المقدّمة إنّما [تصدق][1] عند اتّحاد[2] معنى التبعيّة، أمّا مع اختلاف معنى التبعيّة فلا.

و أمّا ثانياً، فلا نسلّم أنّ المتأخّر [٧٧ ب] لايكون مبطلاً للمتقدّم [مطلقاً][3]، فإنّ تعلّق قدرة اللّه تعالىٰ بإيجاد زيدٍ ابتداءً متحقّقة قبل إيجاده، فإذا أوجده أزال[4] ذلك الإيجادُ[5] المتأخّر التعلّقَ[6] المتقدّمَ عليه، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرّة أخرىٰ و كذلك الضدّ الطاري معدم للباقي المتقدّم عليه عند من يقول: إنّ الإعدام بطريان الضدّ و كذا كلّ قادر علىٰ فعل، فإنّه قبل إيجاده متمكّن من فعله و من تركه، فإذا أوجده زال تعلّق قدرته بالفعل و الترك مع أنّ الإيجاد المذكور متأخّر عن التعلّق المذكور، نعم إذا كان المتأخّر معلولاً للمتقدّم أو مشروطاً به، فإنّه يستحيل أن يكون مبطلاً له.

قوله: «و لأنّه يلزم أن لايكون اللّه تعالىٰ قادراً علىٰ شيءٍ أصلاً»، لأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم العدم، لما ثبت من كونه تعالىٰ عالماً بكلّ معلوم، فإنْ كان الأوّل كان واجباً و إن كان الثاني كان ممتنعاً و لا قدرة علىٰ الواجب و لا علی الممتنع.

«و الحاصل أنّ وجوب الفعل بالنّظر إلىٰ العلم» المتعلّق بوجوده «لاينافي إمكانه» اللاحق له لذاته، لأنّ ما بالذات لايفارق الذات بسبب أصلاً، «و القدرة إنما تتعلّق بذلك الفعل بالنظر إلى إمكانه الذاتيّ لا بالنّظر إلى الوجوب» اللاحق له باعتبار تعلّق العلم به.

قوله: «احتج عباد بأنّ خلاف المعلوم محال[7]»، لأنّه لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه محال و التالي باطل، فالمقدّم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي[8] فلأنّه إذا فرض

---

١. من "ألف".
٢. الأصل و الف: إيجاد.
٣. من "الف".
٤. الأصل: زال.
٥. الف: + و.
٦. الف: لتعلّق.
٧. الف: محالاً.
٨. الف: ـ التالي.

وقوع خلاف المعلوم انقلب علم اللّٰه تعالىٰ جهلاً و انقلاب علم اللّٰه تعالىٰ جهلاً محال لذاته، و إذا كان خلاف المعلوم محالاً لم يكن مقدوراً[1] بالضرورة.

«و الجواب: الاستحالة المانعة» من كون الموصوف بها مقدوراً[2] «إنما هي الاستحالة الذاتيّة» ـ أي اللاحقة لما صدقت عليه لذاته ـ، أمّا الاستحالة العارضة اللاحقة لنقيض المعلوم بتوسّط تعلّق العلم بنقيضه فلا نمنع من القدرة عليه، لأنّها لاتخرجه عن كونه ممكناً بذاته، والقدرة إنّما تتعلّق به من هذه الحيثيّة.

المبحث الخامس: في أنّه تعالىٰ قادر على مثل مقدور العبد

«و هو مذهب أكثر العقلاء إلّا البلخي» و هو أبو القاسم الكعبي.

«و الدليل عليه: أنّ مثل مقدور العبد ممكن، و كلّ ممكن فهو مقدور للّه تعالىٰ»، ينتج أنّ مثل مقدور العبد مقدور للّه تعالىٰ، أمّا الصغرىٰ فظاهرة، فلأنّ حكم المثلين واحد، فيكون أحدهما ممكناً ملزوماً لكون الآخر كذلك، و أمّا الكبرىٰ فلما تقدّم من كونه تعالىٰ قادراً علىٰ كلّ ممكن.

«احتجّ ابوالقاسم البلخي بأنّه» ـ أي مقدور العبد ـ «إمّا طاعة، أو سفه، أو عبث، و اللّه تعالىٰ يستحيل عليه ذلك»، أي الطاعة و السفه و العبث.

«و الجواب»: أنّ تلك الاعتبارات ـ أعني الطاعة و السفه و العبث ـ صفات عارضة للفعل غير داخلة في حقيقته، فلايكون اختلاف [في] فعل اللّٰه تعالىٰ و فعل العبد باعتبار عروض هذه الصفات للثاني[3] و استحالة عروضها للأوّل موجباً لاختلاف الفعلين في الحقيقة علىٰ أنّ ما ذكر من الأقسام غير حاصرة[4]، لإمكان وقوع [٧٨ آ] فعل العبد لاعلى أحد الوجوه [المذكورة][5] وهو ظاهرٌ.

---

١. الف: مقدور.
٢. الف: مقدور.
٣. الأصل: التالى.
٤. الأصل: حاضرة، الف: حاطرة.
٥. من النسختين.

[المسألة السادسة عشر: في أنّه تعالى عالم بكلّ معلوم]

قال المصنّف: «و هو عالم بكلّ المعلومات لاستواء نسبة الذات إليها و بذاته و المغايرة المدّعىٰ اشتراطها تبطل بعلمنا بأنفسنا و بالجزئيّات و التغيّر في الأمور الإضافيّة لايقتضي التغيّر في الذات[1]».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة» ـ يعني كونه تعالىٰ عالماً بكلّ معلوم ـ «ممّا ذهب إليه المتكلّمون[2] كافّة، و قد خالف فيها جماعة يأتي البحث معهم».

«و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث] الأوّل: في أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات

و يدلّ عليه «أنّه[3] تعالى حيٌّ» و كلّ حيٍّ «يصحّ أن يعلم كلّ المعلومات»، أمّا الصغرىٰ فقد تقدّم بيان صدقها، و أمّا الكبرىٰ فضروريّة، و إذا صحّ أن يعلم كلّ المعلومات وجب له ذلك، إذ «لو اختصّت ذاته تعالى» بالتعلّق «بمعلوم دون آخر، لزم الافتقار إلى مخصِّصٍ» خارج الذات، «و ذلك محال».

«و لأنّها» ـ أي صفة العالميّة بكلّ معلوم ـ «صفة نفسيّة»، و إلّا لكانت مستفادة من أمر خارج عن ذاته تعالىٰ، فيلزم انفعاله تعالىٰ عن ذلك الأمر و استفادته صفة [منه][4] و إنّه محال، والصور «النفسيّة متى صحّت وجبت و إلّا لتوقّفت» على أمر آخر[5]، «فلاتكون نفسيّة مع فرضنا إيّاها كذلك، هذا خلفٌ.

المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم بذاته

«خلافاً لجماعة من الفلاسفة و بعض[6] من المتكلّمين.

---

١. الف: تغير الذات، ب: بغير الذات.

٢. الف: المسلمون.

٣. الف: أنّ اللّه.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: خارج، بدل: آخر.

٦. الأصل و الف: لمعمّر.

«و الدليل عليه ما تقدّم» من كونه تعالىٰ عالماً بكلّ معلوم، فإنّ ذاته المقدّسة مندرجة في ذلك، «و لأنّ العلم عبارة عن الحصول، و لاشكّ في حصول الشيء المجرّد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالماً بها.

«احتجّ المخالف: بأنّ العلم إضافة» بين العلم و المعلوم، فلو كان العالم عالماً بنفسه لزم إضافة الشيء إلىٰ نفسه، و ذلك غير معقول.

لا يقال: الذات تغاير نفسها باعتبار العالميّة و المعلوميّة، فإنّها من حيث كونها عالمةً مغايرةً لها من حيث كونها معلومةً، و هذه المغايرة كافية في حصول الإضافة.

لأنّا نقول: أنّ هذه المغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة و معلومة، و كون الذات عالمةً و معلومةً متوقفٌ على قيام العلم بالذات المتوقّف[1] على المغايرة، فيلزم الدور المحال.

قوله: «فليس بكافٍ و إلّا دار» إشارة إلى التغاير بهذا الاعتبار.

«و الجواب: أنّ هذا الدليل منقوض بعلم الواحد منّا بنفسه[2]»، فإنّ هذا الدليل لوصحّ لزم امتناع علم الواحد منّا بنفسه و هو باطل بالضرورة، لأنّ الواحد منّا يعلم نفسه قطعاً، فيكون هذا الدليل باطلاً».

«قال المحقق رحمه اللّه تعالى: الصحيح أنّ المقتضي للمغايرة هو العلم و ليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لاتنفكّ عن العلم كما لاينفكّ المعلول عن علّته، و لايلزم الدور».

قال الشارح دام ظلّه: «و هو باطل، لأنّ العلم لايقتضي المغايرة، بل هو يتوقّف عليها توقّف المشروط على الشرط» و يمكن أن يقال: إنّ مراد المحقّق بالمغايرة [المغايرة][3] المخصوصة المعهودة و هي الحاصلة للذات بسبب وصفي العالميّة و المعلوميّة لسبق ذكرها و الإشارة إليها بقوله: «بل هذه المغايرة»، و حينئذٍ لايكون كلامه باطلاً، بل حقّاً؛ فإنّ هذه المغايرة [٧٨ ب] المخصوصة مقتضاة للعلم و معلولة له، فإنّ قيامه بالذات يقتضي كونها عالمة و معلوليّتها[4] تقتضي كونها معلومة، و ليست هذه المغايرة مقتضية للعلم و لاشرطاً له، لاستحالة كون معلول الشيء

---

١. الأصل: المتوقّفة.
٢. الف: نفسه.
٣. من "الف".
٤. الف: تعلقه بها.

علّة له أو شرطاً له.

قوله: «و لايلزم الدور»، لأنّ العلم إنّما يتوقّف على حصول المغايرة المطلقة، لا على هذه المغايرة المخصوصة الّتي هي معلولة له، و ليست المغايرة المطلقة متوقّفة على العلم، إنّما المتوقّف عليه المغايرة المخصوصة، أعني المعلولة له، فلا دور.

و ذكر المغايرة المذكورة للتنبيه[1] على أنّه يمكن أن يغاير الشيء نفسه بنوع من الاعتبار، وحينئذٍ لايمتنع وقوع الإضافة بين[2] الشيء [و] نفسه، و بعض المتأخّرين منع من استحالة إضافة الشيء إلى نفسه، فإنّه يصحّ أن يقال: ذات الشيء الفلاني و حقيقته، و ليست الذات و الحقيقة مغايرتين[3]، لما أضيفتا إليه، بل هما هو بعينه.

المبحث الثالث: في أنّه تعالىٰ عالم بالجزئيّات

«خلافاً للفلاسفة، لنا ماتقدّم» من كونه تعالىٰ عالماً بكلّ المعلومات، فإنّ الجزئيّات مندرجة فيها.

«و لأنّها» ـ أي الجزئيّات ـ «معلولة له تعالىٰ و مستندة إليه، إمّا لا بواسطةٍ كما هو مذهب الأشعري، أو بعضها بواسطة[4] و بعضها لابواسطة[5]، كما هو مذهب الحكماء و غيرهم.

و اللّٰه تعالىٰ عالم بذاته «و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون اللّٰه تعالىٰ عالماً بها، وهو المطلوب.

«احتجّوا بأنّه يلزم منه التغيّر» في علمه تعالىٰ «عند تغيّر المعلوم»، لزواله عند زواله، كما إذا علم أنّ زيداً في الدار، ثمّ خرج منها، «أو وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده»، أي عند تغيّر المعلوم.

«و الجواب: أنّ التغيّر واقع في الإضافات، و هو لايستلزم وقوعه في الذات و تحقيقه أنّ

---

١. الأصل: تنبيه.
٢. الأصل: من، يدل: بين.
٣. الأصل: مغايران.
٤. الأصل: بوسطٍ.
٥. الأصل: لابوسط.

الصفات منها ما هي إضافية محضة كالتيامن و التياسر، و منها ما هي حقيقيّة محضة كالسواد والبياض و منها ما هي حقيقيّة تلزمها الإضافة كالعلم و القدرة، فعند وقوع التغيّر في المعلوم والمقدور تتغيّر[1] الإضافات»، أعني تعلّق العلم و القدرة بالمعلوم و المقدور المتغيّرين، «لا الصّفات الحقيقيّة و لا الذات» الموصوفة بها.

فإن قلتَ: إذا كانت الإضافة لازمة لتلك الصفات الحقيقيّة استلزم عدمُها عدم تلك الصفات الحقيقيّة، لأنّ عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم، و قد اعترفتم بعدم تلك الإضافات، فيلزمكم المحذورالذي فررتم [منه][2].

قلنا: الإضافات اللازمة إنّما هى الإضافات المطلقة لاجزئيّاتها المتغيّرة، و تلك الإضافات المطلقة لايمكن انفكاك الصفات المذكورة عنها، و إنّما تنفكّ عن جزئياتها المخصوصة بمعنىٰ أنّها تتبدّل على الصفات، و نوعها باقٍ مستمرٌّ مع أنّها من الأمور المعقولة التي لا وجود لها في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

قوله: «و هذا الجواب لايتأتّىٰ[3] علىٰ مذهب الشيخ أبي‌إسحاق المصنِّف رحمه اللّٰه، لأنّه[4] ينفي المعاني، و العلم الذي يتغيّر هو الإضافة[5]، و يلزم منه» ـ أي من القول بكون العلم نفس الإضافة ـ «أنْ لايكون اللّٰه تعالىٰ عالماً في الأزل بالحوادث»، لأنّ الإضافة متأخّرة عن كلّ واحدٍ من المضافين، و الحوادث لاوجود لها في الأزل، [٧٩ آ] فلايكون للعلم[6] بها الذي هو عبارة عن الإضافة التي بينها و بين العالم[7] وجود في الازل.

و في هذا نظر، لأنّ أبا إسحاق و إن نفى القول بالمعاني، فإنّه لايقول: إنّ علمه تعالىٰ عبارة عن الإضافة، بل العلم عنده نفس ذاته المخصوصة المتميّزة عن غيرها تميّزاً يوجب لها تبيّن الأشياء.

---

١. الأصل: يتعين.
٢. الأصل: قدرتم، ألف: فررتم منه.
٣. الف: لاينافى.
٤. في الاصل: وردت هذه العبارة: أحدهما أنّه لاينفى المعانى.
٥. الأصل: الاضافى.
٦. في جميع النسخ: العلم.
٧. الأصل: العلم.

و قد قرّر الشارح[1] دام ظلّه ذلك في نفي المعاني، و مع[2] ذلك فلابدّ[3] من إضافة بين العالم والمعلوم و تلك الإضافة حاصلة في العقل لا في الخارج و هو يتغيّر بتغيّر المعلوم و لايلزم تغيُّرُ عالميةِ اللّه تعالى بتغيُّرِ تلك الإضافة.

و لا نسلّم أنّه يلزم من كون العلم إضافة عَدَمُ علمه بالحوادث، لأنّ الإضافات قد تكون إلى المعدومات، كما تكون إلى الموجودات، فإنّا نعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها و هو معدوم الآن.

قوله: «و قيل في الجواب عن ذلك» ـ أي عن إلزام تغيّر علم اللّه تعالىٰ عند تغيّر المعلوم ـ «إنّ [العلم بأنّ][4] الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده، إذا وجد».

و هذا الجواب منسوب إلىٰ أبي‌هاشم من[5] المعتزلة و جماعة من مشايخ الأشعرية.

قوله: «و هو ضعيف، فإنّ العلم يستدعي المطابقة»، و الشيء الواحد لايكون مطابقاً لأمرين مختلفين، و كون الشيء بحيث سيوجد مخالفٌ لكونه موجوداًبالضرورة.

قوله: «و الفلاسفة قالوا: إنّه تعالىٰ يعلم الجزئيّات من حيث هي معقولات» ـ أي مدركة بالعقل [لامن حيث هي متغيّرات زمانيّة، قالوا: لأنّ المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانية... قابلاً للتغير و هو][6] شبيه بالإحساس[7] و مايجري مجراه من التخيّل، و هو تعالىٰ منزّه عن ذلك.

قوله: «و هو باطل، لأنّه يلزم منه نفي علمه تعالىٰ» ـ أي يلزم من كونه تعالىٰ غير عالمٍ بالجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة كونه[8] تعالىٰ غير عالم مطلقاً علىٰ أصولهم، لأنّ العلم

---

١. الأصل: الشيخ.
٢. الف: و منع.
٣. النسختان: و لابدّ.
٤. الف: لان العلم بالشي، الأصل: إن الشيء.
٥. الأصل: و، بدل: من.
٦. من النسختين و هذه الزيادة لم ترد في الأصل، و هناك كلمة بين "زمانيه" و "قابلاً" غير مقروء، في الف: داله، في ب: ادالله.
٧. الف و ب: و هو سببه بالاجناس، بدل: و هو شبيه بالاحساس.
٨. الأصل: صدوره.

بالعلّة عندهم ملزوم للعلم بالمعلول، و يلزم من ذلك كون عدم العلم بالمعلول ملزوماً لعدم العلم بالعلّة، و الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة معلولات للّٰه تعالىٰ، فلو لم يكن عالماً بها لم يكن عالماً بعلّتها التي هي ذاته تعالىٰ، و يلزم من عدم علمه تعالىٰ بذاته عدم علمه بشيءٍ أصلاً، لأنّ المقتضي لعلمه تعالىٰ بماعداه إنّما هو علمه تعالىٰ بذاته، فإذا انتفىٰ علمه بذاته انتفىٰ علمه مطلقاً، و لأنّه تعالىٰ عالم لذاته علىٰ ما تقدّم، و نسبته إلىٰ جميع ماعداه واحدة، فلو لم يكن عالماً بالجزئيّات المتغيّرة لم يكن عالماً بشيءٍ أصلاًو إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح و إنّه محال.

قوله: «و قد ذهب بعض الناس إلىٰ أنّه تعالىٰ لايعلم الجزئيّات إلّا بعد وقوعها» و هو منقول عن هشام بن الحكم و إلّا لزم الجبر، لأنّ ما علم اللّٰه تعالىٰ وقوعه، فهو واجب الوقوع و ما علم عدمه، فهو ممتنع الوقوع، و لاقدرة على الواجب و لاعلى الممتنع.

قوله: «و هو ضعيف، لأنّه» ـ أي هذا القائِل ـ «إن أراد» بوجوب وقوع ما عَلِمَ اللّٰهُ تَعالىٰ وقوعَهُ «وجوب[1] صدوره عن علمه تعالى، فهو باطل؛ لأنّه تعالى عالم بذاته و بالمعدومات، ولايلزم وقوعها»، أي صدورها[2] عن علمه.

«و إن أراد به أنّه واجب المطابقة لعلمه، فهو صحيح؛ ولايلزم منه جبر، لأنّه تعالىٰ عالم بما سيوجده هو و لايكون مجبوراً، لأنّ هذا الوجوب وجوب لاحق، فلا يؤثّر في الإمكان السابق» الّذي هو شرط القدرة و هذا[3] الجواب من كلام المحقّق.

و فيه نظرٌ، فإنّه لايلزم من [۷۹ ب] كون علمه تعالىٰ بوقوع الجزئيّات قبل وقوعها علّةً لوقوعها أن يكون علمه بذاته تعالىٰ علّة لها، و ذلك لأنّ ذاته تعالىٰ مستغنية عن العلّة و كذا المعدومات، فإنّها إن كانت ممتنعة[4] استغنت في عدمها عن العلّة و هى غير قابلة للوجود، و إن كانت ممكنة فهي[5] عند القائِل بهذا المذهب غير معلومة، فكيف ينتقض عليه به.[6]

قوله: «و إن عنى به أنّه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح و لايلزم منه جبر، لأنّه عالم بما

---

١. الأصل: وجب.
٢. الأصل: صدوره.
٣. الأصل: و هو.
٤. الأصل: ممكنة.
٥. الأصل: و هي.
٦. الأصل: بنيض عليه به، الف: يتقض علته.

سيوجده هو[1] و لايكون مجبوراً»، فيه نظرٌ، لأنّ القائل بهذا المذهب يمنع من علمه تعالىٰ بما سيوجده.

قوله: «و ذهب آخرون إلى أنّه تعالىٰ لايعلم غيره» و هو منقول عن بعض قدماء الفلاسفة، قالوا: لأنّه «يلزم منه تكثّر[2] الصور في ذاته تعالى»، لأنّ العلم صورة مساوية[3] للمعلوم في العالم، فإذا علم اللّٰه تعالىٰ ما سواه كان محلاًّ للصور المتكثّرة، و إنّه محال.

«و الجواب» لانسلّم أنّ العلم عبارة عن الصورة، بل «هو عبارة عن إضافة» مخصوصة بين العالم و المعلوم، «و تكثّر الإضافات لايقتضي تكثّر الذات»، كالواحد فإنّه نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و هلمّ جرّا[4].

و اعلم: أنّ الشارح دام ظلّه اختار هنا كون العلم إضافة، و فيما تقدّم استشكل ذلك و ذكر أنّه يلزم منه كونه[5] تعالىٰ غير عالم[6] في الأزل بالحوادث.

قوله: «و ذهب آخرون إلىٰ أنّه تعالىٰ لايعلم ما لايتناهىٰ، لأنّ المعلوم متميّز[7] و كلّ متميّز متناهٍ»، فكلّ[8] معلوم متناهٍ، فما[9] ليس بمتناهٍ لايكون معلوماً، و هو المدّعىٰ.

«و الجواب: المنع من صدق الكبرىٰ» و هي قوله: كلّ متميّز متناهٍ، فإنّ المتناهي و غير المتناهي متميّزان.

قوله: «[و][10] ذهب آخرون إلى أنّه تعالىٰ لايعلم[كلّ] ماعداه و إلّا لكان عالماً بأنّه عالم[11]» و هكذا «ويتسلسل» إلىٰ غير النهاية[12]، لا دفعةً واحدةً، بل مراراً لانهاية لها، لأنّ له[13] بحسب كلّ معلوم علوماً[14] غير متناهية و معلومات[15] غير متناهية.

«و الجواب: التسلسل إنّما يلزم من ثبوت أشياء متغايرة لاتتناهىٰ، أمّا من ثبوت أشياءٍ

---

١. الف: ـ هو.
٢. الأصل: تكثير.
٣. الأصل: صور متساوية.
٤. الف: و هو جزء.
٥. الأصل: أنّه.
٦. الف: عالماً، بدل: غير عالم.
٧. الأصل: متميزة.
٨. الأصل: و كل.
٩. الف و ب: فيما.
١٠. من النسختين.
١١. في الأصل و ب: زيادة عبارة "عالم بأنه عالم" قبل هكذا.
١٢. الف: + و.
١٣. الف: لازله، بدل: لأنّ له.
١٤. الف: ـ علوماً.
١٥. النسختان: و معلوماته.

متّحدة بالذات و متغايرة بالاعتبار، فلا؛ و هنا كذلك، فإنّ العلم بالعلم بالشّيء نفس العلم بذلك الشيء بالذات و إن غايره بالاعتبار.

و في هذا نظرٌ: فإنّ العلم إذا كان إضافة بين العالم و المعلوم استحاله اتّحاد[1] العلم[2] بالشيءِ و العلم بالعلم به، لأنّ العلم بالعلم بالشيء إضافة بين العالم و بين العلم بالشيء، و الإضافة متأخّرة عن المضافين مغايرة لهما بالضرورة.

و أجاب الشيخ فخرالدين [عن هذا][3] في بعض كتبه بالتزام التسلسل و المنع من استحالته، فإنّ البرهان إنّما دَلَّ علىٰ وجوب انتهاء الممكنات إلىٰ أوّلٍ، و لم يقم علىٰ وجوب انتهاء الممكنات إلىٰ آخر، كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد المتناهية غير متناهية [و هي][4] محصلّة بالفعل و هذه الإضافات ـ أعني العلوم المتسلسلة ـ لامقطع[5] لها و و لانهاية، ولكن لها بداية و هو العلم بالذات و قول المصنّف: «و بالجزئيّات» معطوف على قوله: «بذاته»، لا علىٰ قوله: «بأنفسنا».

[المسألة السابعة عشر: في أنّه تعالىٰ واحد]

قال المصنف: «و هو واحد، لأنّ إثبات ذاتين لاتتميّزان كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين، وأيضاً فهما ممّا يصحّ تمانعهما، فلنفرض وقوعه، فيؤدّي [۸۰ آ] إلى الفساد، و الأقوىٰ الاعتماد علىٰ السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق أكثر العقلاء عليه»، أي علىٰ كونه تعالىٰ واحداً.

«و استدَلّ عليه الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بوجوه:»

[الدليل الأوّل علىٰ أنّه تعالىٰ واحد]

«الأوّل: أنّه لو كان في الوجود واجبا الوجود لكانا قد اشتركا في مفهوم [كون][6] كلّ واحدٍ منهما واجب الوجود، و حينئذٍ إمّا أن لاينفصل أحدهما عن الآخر بفصلٍ مميزٍ» له عن صاحبه،

---

۱. الأصل: ايجاد.
۲. الأصل: الشيء، بدل: العلم.
۳. من النسختين.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: لامقطوع.
٦. من "الف".

«و إمّا أن ينفصل، و الأوّل» و هو عدم انفصال أحدهما عن الآخر بفصل مميّز «محال، لأنّ الاثنينيّة» و التعدّد «لاتعقل إلّا مع الانفصال» والامتياز، «و ليس إثبات ذاتين لاتتميزان» ـ أي لاتتميز إحدٰيها[1] عن الأخرىٰ ـ «إلّا كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال و التعدّد».

«و لمّا كان الثاني» ـ أعني إثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من التعدّد و الانفصال ـ «باطلاً بالضرورة كان الأوّل» ـ يعني إثبات ذاتين لاتتميّز إحدٰيهما عن الأخرىٰ ـ «باطلاً».

«و الثاني» ـ أعني انفصال إحديهما عن الأخرىٰ بفصل مميّز ـ «باطل و إلّا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود، فيكون ممكناً»، لا واجباً[2]، «هذا خلف».

قوله: «و هذا الدليل إنّما يتمشّى بعد إثبات كون الوجوب ثبوتياً»، أمّا على تقدير كونه أمراً عقليّاً اعتباريّاً فلا، لاحتمال اشتراك الواجبين فيه و امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر بذاته المخصوصة، و حنيئذٍ لايلزم التركيب.

«قال المحقّق: الواجب غير الوجوب و لاريب[3] في كون الواجب ثبوتيّاً، و ليس البحث في الوجوب».

قوله: «و هو غير جيّد، لأنّ الواجب من له الوجوب، فالوجوب إذا كان أمراً اعتباريّاً كان الواجب ذاتاً مخصوصة موصوفة بذلك الأمر الاعتباري، فإن عنوا بالاشتراك اللازم علىٰ تقدير كون الواجب كثيراً اشتراكهما في كون كلّ واحد منهما ذاتاً موصوفة[4] بأمر اعتباري» ـ هو الوجوب ـ « فهو مسلّمٌ و لكن لايدّل على التركيب و لا[5] [علىٰ] الاشتراك في الذات»، لجواز اختلاف الذاتين المشتركتين في الاتصاف بالوجوب الذي هو أمر اعتباري بأنفسهما، و امتياز كلّ واحد منهما عن الأخرىٰ بذاتها.

«و إن عنوا به الاشتراك في الماهيّة، فهو ممنوع».

و اعلم: أنّ في الدليل المذكور علىٰ تقدير تسليم كون الوجوب ثبوتياً نظراً[6] أيضاً، فإنّه لايلزم

---

١. الأصل: احديها.
٢. الف: واجباً، بدل: لا واجباً.
٣. الف: فلا ريب.
٤. الف: موصفة.
٥. زيادة من ألف.
٦. الأصل: نظر.

من كونه ثبوتياً و كونه صادقاً على كلّ واحد من الواجبين كونه مقوماً لهما، أو لأحدهما، حتّى يلزم التركيب، لجواز كونه عارضاً لهما، فإنّ الصدق أعمّ من صدق المقوّم [و][1] صدق العارض والعامّ لايدلّ على الخاصّ، على أنّا نمنع من كون الوجوب مشتركاً بينهما اشتراكاً معنويّاً، و يجوز أن يكون الاشتراك بينهما بحسب اللفظ خاصّة.

قوله: «قال بعض المتأخّرين» ـ يعنى فخرالدين ـ «إذا كان الوجوب مشتركاً»ـ أي بين الواجبين ـ «كان مغايراً لكلّ واحدٍ من الهويّتين» اللتين اشتركتا فيه، أعني خصوصيّة كلّ واحدٍ منهما و تعيّنه [٨٠ ب] ضرورة مغايرة المشترك لخصوصيّة كلّ واحد من المفهومات التي تحته، «فإن استلزمتاه» ـ أي كانت كل من الهويتين علّة للوجوب[2] المشترك كان الوجوب معلول الغير ـ «هذا خلفٌ، و إن انعكس» اللزوم، فإن كان الوجوب المشترك علّة لكل واحدة من الهويّتين، «فلا اثنينيّة» ولا تعدّد، لأنّه إذا كان الوجوب علّة لخصوصيّة أحد الواجبين لزم تحقّق تلك الخصوصيّة أينما تحقّق وجوب الوجود، و يلزم من ذلك عدم تحقّق وجوب الوجود أينما تحقّق تلك الخصوصيّة، لكن تلك الخصوصيّة مسلوبة عن خصوصيّة الواجب الآخر المفروض و إلّا كان هو هو، فلا اثنينيّة، أي لا يكونان[3] اثنين، بل شيئاً واحداً، هذا خلف، فيكون وجوب الوجود مسلوباً أيضاً عنها، فلايكون ذلك واجب[4] الوجود واجب[5] الوجود مع فرضنا إيّاه كذلك، هذا خلف، و ينحصر الوجوب في الواجب الآخر، فلا اثنينيّة أيضاً[6].

«و إن انتفى اللزوم»، أى من الجانبين بمعنى أنّ وجوب الوجود ليس مستلزماً لشيءٍ من الخصوصيّتين و لا واحدة من الخصوصيّتين بمستلزمة لوجوب الوجود، «فالاجتماع» ـ أعني اجتماع خصوصية أحدهما مع الوجوب ـ «معلول» علّة منفصلة مغايرة لهما، فلايكون أحدهما واجباً، هذا خلفٌ.

قوله: «قال بعض المحقّقين: الخلف يلزم لوكان الواجب معلول الغير، لا الوجوب، أمّا إن

---

١. من "الف".
٢. الأصل: الوجوب.
٣. الأصل: لايكونا.
٤. الأصل: الواجب.
٥. الأصل: الواجب.
٦. الف: + هذا خلف.

كانت هويّته» ـ أي خصوصيّة الواجب ـ «مستلزمة لوجوبه و كان وجوبه محتاجاً إلى هويّته، لم يلزم منه كون الهويّـة معلول الغير، بل يلزم منه كون الهويّـة غير واجبة بانفرادهـا؛ إنّـما تكـون واجبة بصفةٍ تقتضيها[1] ذاتها» و نعني بالصفة الوجوب.

قوله: «و فيه نظرٌ، لأنّ الواجب إنّما يجب بوجوبه، فلو كان وجوبه معلولاً كان ممكناً يجوز زواله و حينئذٍ» ـ أي حين زواله ـ «لايكون الواجب واجباً لانتفاء الوجوب عنه، هذا خلفٌ».

و فيه نظرٌ، فإنّه لايلزم من إمكانه بحسب ذاته[2] في الجملة إمكان زواله عن الواجب، و ذلك لأنّه واجب الثبوت للواجب لذات الواجب، فكيف يجوز زواله عنه، و كثيرٌ من اللوازم الممكنة في أنفسها يمتنع رفعها عن ملزوماتها، و يجب ثبوتها لها[3] في الذهن و الخارج كلوازم الماهيّة مثل الزّوجيّة للإثنين و الفرديّـة للثلاثة، لكن يلزم[4] على قول[5] المحقّق كونه تعالىٰ قابلاً للوجوب و فاعلاً له، و هو عنده محال.

[الثاني: دليل التمانع]

قوله: «والوجه الثّاني: دليل التمانع، و تقريره أنّا لو قدرنا» ـ أي فرضنا ـ وجود «إلهين، فإمّا أن يصحّ من أحدهما فعل مّا[6] يخالف فعل الآخر» ـ أي يضادّه كحركة جسم في زمان معيّن وسكونه فيه ـ «أو لا» يصحّ، «فإن صحّ فلنقدر وقوعه» ـ أى نفرض ـ و لا يلزم منه محال، «لأنّ ما لايمتنع لايلزم من فرض وقوعه محال، و التّالي[7]» ـ و هو فرض وقوعه من غير لزوم محال ـ «باطلٌ، لأنّ مع وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما لزم اجتماع الضدّين، و إن لم يحصلا كـان المانع من وقوع فعل كلّ واحدٍ منهما فعل الآخر، فيقعان معاً حال عدمها»، إذ[8] عدم كلّ واحد من المرادين معلّل بوقوع المراد الآخر، و العلّة مقارنة للمعلول، فإذا لم يقعا مـعاً[9] تـحقّق عـدمهما

---

١. الأصل: نقيضها.
٢. الف: تجرد ذاته، بدل: بحسب ذاته.
٣. الف: لنا.
٤. الف: يلزمه.
٥. الأصل: كون، الف: قول.
٦. الأصل: مما.
٧. الأصل: الثاني.
٨. الأصل: أو.
٩. النسختان: ـ معاً.

[۸۱ آ] معاً، فتحقق علّتاهما ـ أعني علّتي العدمين ـ و هما وقوعهما معاً، و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و إنّه محال.

«و إن حصل مراد أحدهما» دون الآخر «كان ترجيحاً من غير مرجّح»، لأنّا فرضنا تساويهما، «و لأنّ[۱] من لم يقع مراده لم يكن إلهاً لعجزه، و إن امتنعت المخالفة فهو محال، لأنّ كلّ واحد منهما قادر على ما لايتناهىٰ، و القادر يصحّ منه فعل مقدوره»، و إلّا لما كان قادراً، «فيصحّ من هذه الحركة» ـ أي حركة جسم معيّن في وقت معيّن ـ «لولا الآخر و من الآخر السكون» ـأي سكون ذلك الجسم في ذلك الزمان ـ «لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لايتعذّر على الآخر القصد إلىٰ ضدّه[۲]، و ليس تقدّم قصد أحدهما أولىٰ من الآخر، فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر، فصحّت المخالفة».

و في هذا الدليل نظرٌ، فإنّا لانسلّم أنّ المانع من وقوع فعل كلّ واحد منهما فعل الآخر، بل المانع قدرة الآخر و إرادته المتعلّقتان[۳] بضدّه اللّتانِ هما بسبب وقوع الفعل عند ارتفاع المانع، كما في متجاذبي حبلٍ بقوّة واحدة، فإنّه يبقىٰ ساكناً، و المانع من حركته إلى جهة أحدهما حصول سبب ضدّهما و هي[٤] الحركة إلى الجانب الآخر و بالعكس.

و لايلزم اجتماع وقوع الفعلين حال عدمهما، لأنّ عدم كلّ منهما معلّل بوجود سبب ضدّه، لا بوجود ضدّه، و لايلزم من تحقّق السبب تحقّق المسبّب مالم يرتفع المانع، و لايلزم من حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، لأنّا إنّما فرضنا تساويهما في كون كلّ واحد منهما إلهاً، لا في القدرة و غيرها بحيث لايكون بينهما تفاوت يقتضي رجحان وقوع [مراد][٥] أحدهما دون [مراد][٦] الآخر، و لو فرض تساويهما في ذلك أيضاً لكان هذا الدليل على تقدير صحّته[۷] إنّما يدلّ علىٰ امتناع وجود إلهين متساويين في جميع هذه الأمور [و][۸] لايدلّ على

۱. الأصل: و أنّ.
۲. الف: هذه، بدل: ضده.
۳. الأصل: المتعلقان.
٤. الأصل: في.
٥. من الف.
٦. من الف.
۷. الأصل: صحة.
۸. من الف.

امتناع إلهين متفاوتين في القدرة، و لايلزم من عدم منع قصد أحدهما قصد الآخر صحّة[1] القصد لجواز امتناعه بسبب آخر و إن كنّا لانعلمه، فإنّ كون الشيء ممكناً في الذهن بمعنىٰ أنّ الذهن لايتفطّن لضرورة وجوده أو عدمه، لايلزم منه كونه ممكناً في نفس الأمر.

«و لايقال: يجوز أن يكونا» ـ أعني الإلهين ـ «حكيمين، و لايقصدان المخالفة»، أي ما به تحصل المخالفة بأن يقصد أحدهما أحد الضدّين و الآخر الآخر.

«و لأنّ[2] المحال» المذكور إنّما «ينشأ من التعدّد» ـ أعني تعدّد الآلهة ـ «مع وقوع المخالفة» بينهما، و ذلك يستلزم كون هذا المجموع ـ أعني التعدّد و المخالفة ـ محالاً، «و لايلزم من استحالة هذا المجموع استحالة أحد جزئيه على التعيين»، و حينئذٍ لايدلّ على استحالة التعدّد عيناً، «لأنّا نقول: يجوز أن يكون فعل كلّ واحد من الضدّين مصلحة»، فيقصد كلّ واحد من الإلهين واحداً من الضدّين تحصيلاً لما يتضمّنه من المصلحة.

و فيه نظر، لأنّه إن لم يترجّح أحد الضدّين على الآخر و لو بوجهٍ ما، لم يقصده أحدهما، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح و إن يرجّح قصداه معاً.

قوله: «و عن الثاني:» ـ و هو قولهم: إنّ المحال إنّما ينشأ من المجموع الحاصل من تعدّد الآلهة و وقوع المخالفة ـ «أنّ[3] التعدّد ملزوم لإمكان المخالفة المستلزم للمحال، فيكون الإمكان محالاً [٨١ ب]، «فالملزوم له» ـ و هو التعدّد ـ «محال» أيضاً.

و فيه ما تقدّم من منع استلزام التعدّد إمكان المخالفة، و يمكن أن يقال: لو كان في الوجود إلٰهان متساويان في الصفات الإلهيّة لزم أن لايوجد شيء من الممكنات، و التالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ المقتضي لصدور شيءٍ من الممكنات عن الإله إنّما هو قدرته تعالىٰ [عليه] و علمه تعالىٰ بما اشتمل عليه إيجاده من المصلحة، و هذا بعينه موجود في الإله الآخر المفروض، و حينئذٍ إمّا [أن][4] يصدر ذلك الممكن عنهما معاً و هو محال، لاستحالة اجتماع

---

١. الأصل: لصحّة.
٢. الأصل: و أنّ.
٣. في الأصل: زيادة "صحّ".
٤. من "ألف".

المؤثرين التامّين على الأثر الواحد [و إمّا][1] أن يصدر عن أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح من غير مرجّح و هو محال أيضاً، و إمّا أن لايصدر عنهما و لاعن أحدهما، فيلزم أن لايوجد شيء[2] من الممكنات لما عرفت في ما تقدّم من وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب القادر المختار، فتحقّقت الملازمة.

و أيضاً لو كان في الوجود واجبا الوجود لكان المجموع الحاصل منهما إمّا واجباً أو ممكناً، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها، لانحصار كلّ موجود في الواجب والممكن.

و أمّا بطلان القسم الأوّل و هو كون ذلك المجموع واجباً، فظاهر؛ لأنّه محتاج إلى كلّ واحد من جزئيه و كل واحد من جزئيه فهو غيره، فإذن هو محتاج إلى غيره [و كلّ محتاج إلى غيره][3]، فهو ممكن بذاته بالضرورة، فلايكون واجباً.

و أمّا بطلان القسم الثاني و هو كون ذلك المجموع ممكناً، فإنّه حينئذٍ يكون محتاجاً إلى مؤثّر و هو محال، لأنّ ذلك المؤثّر لايكون نفس المجموع، لاستحالة تأثير الشيء في نفسه و لا داخلاً فيه، لأنّ الداخل إن كان مجموع الجزئين كان الشيء مؤثّراً في نفسه، و إن كان أحدهما كان ذلك الجزء موثّراً في نفسه و في الآخر، لأنّ المؤثّر في المجموع مؤثّر في كلّ جزءٍ من أجزائِه و ذلك باطل، لاستغناء كلّ منه و من الجزء الآخر عن المؤثّر، و لأنّ تأثير الشيء في نفسه باطل بالبديهة[4]، و إن كان خارجاً فكذلك، لاستحالة تأثيره في أحدهما و إلّا لما كان الواجب واجباً، و إذا استحال تأثيره في أحدهما استحال تأثيره في المجموع، لما قلناه من أنّ المؤثّر في مجموع لابدّ و أن يكون مؤثّراً في أجزائِه.

[الثالث: الدليل السمعي علىٰ أنّه تعالىٰ واحد]

قوله: «الثالث: السمع دلّ على الوحدة»، كقوله[5] تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاٰ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ﴾

---

١. من "الف"، في الأصل: كما.
٢. الف: شيئاً.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: البديهية.
٥. سورة محمد(ص)، الآية ١٩.

و قوله[1] تعالىٰ: ﴿أَنَّهُ لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ﴾

و قوله[2] تعالى:

ـ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا﴾ ـ

و هو كثير في كتاب اللّٰه تعالىٰ و قوله: «و هو أقوىٰ الأدلّة» على الوحدة، كالدليلين اللذينِ مرّ ذكرهما، «و لا استحالة[3] في استفادة هذا الحكم» ـ أعني كونه تعالىٰ واحداً ـ «من السمع[4]، فإنّه» ـ أي الدليل السمعي ـ «لايتوقّف على الوحدة»، لعدم توقّف صدق الرسول صلّى اللّٰه عليه و آله علىٰ كونه تعالىٰ واحداً، «فلا دور».

و قوله: «و إنّما كان هذا» ـ أي الدليل السمعي ـ «أقوىٰ» أدلّة الوحدة، «لاشتمال الدليلين الأوّلين علىٰ دعاوي مشكلة» و قد مرّ ذكرها[5].

[المسألة الثامنة عشر: في إبطال الماهيّة]

قال المصنّف: «و الماهيّة باطلة، لأنّا نعلم وجوده، و هو عين[6] الذات و الحقيقة».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب ضرار» ـ [أي] ابن عمر من قدماء المتكلّمين ـ «إلىٰ أنّ له تعالىٰ ماهيّة لايعلمها إلّا هو، للإجماع علىٰ قولهم: لايعلم ما هو إلّا هو، و لأنّا لو رأينا ذاته لعلمنا [٨٢ آ] من حقيقته ما لانعلمه[7] الآن».

و لفظة الماهيّة مشتقّة من "ما" الّتي يطلب بها السائِلُ عن شيءٍ شرحَ إسمه تارةً و شرح حقيقته أخرىٰ كقوله: «ما الخنفقيق؟ و ما الملك؟» و قد يضاف إليه لفظة "هو". فيقال: ما هو الإنسان؟ و اللفظ المشتقّ منهما ماهيّة و الخنفقيق الداهية.

و قول المصنّف: «و الماهيّة باطلة» معناه أنّ دعوىٰ أنّ للّه تعالى ماهيةً لاتعلم باطلةٌ.

---

١. سورة آل عمران، الآية ١٨.

٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٣. الف: لاستحالة.

٤. ب: ـ من السمع.

٥. الأصل: ذكرهما.

٦. الأصل: غير، الف: عين.

٧. الف: لانعلم.

قوله: «و الشيخ أبطل ذلك بأنّ ذات اللّٰه تعالىٰ هي وجوده[١]» علىٰ ما تقدّم، «و وجوده تعالىٰ معلوم، فذاته تعالىٰ معلومة».

«و قول ضرار عندى قويّ»، أي مدّعاه، لا ما استدلّ به، لأنّه واهٍ[٢] جدّاً.

«و التحقيق: أنّ المعلوم لنا منه[٣] ليس الذات، لأنّا إنّما نعلم صفاته[٤] الحقيقيّة كالوجود والقدرة و العلم، أو الإضافيّة كالخالقيّة»، فإنّها نسبة بين الخالق و المخلوق «و الرزّاقيّة» كذلك، «أو السلبية ككونه ليس بجسم و لاعرض و لامرئيٍّ و لا في جهة، أمّا الذات الموصوفة بهذه الصفات فهي غير معلومة» لنا بكنهها،[٥] بل بأنّها معروضة لهذه الصفات، و أيضاً فصفاته تعالىٰ الحقيقيّة لانعلمها بكنهها، فإنّا لانعلم من علمه تعالىٰ و قدرته إلّا أنّ الأوّل مبدأ للإتقان و الإحكام و الثاني[٦] مبدأ الفعل علىٰ[٧] سبيل الصحّة، أمّا حقيقة ذلك العلم[٨] و حقيقة تلك القدرة فهي[٩] غير معلومة لنا.

قوله: «و قوله: الوجود معلوم، إن عنى» ـ أي الشيخ ـ «به» الوجود «المختص به تعالىٰ فهو ممنوع» ـ أي لانسلّم كون ذلك الوجود معلوماً ـ «، [و][١٠] إن عنى الوجود المشترك» بينه و بين باقي الموجودات «فهو ذهنيّ»، و واجب الوجود من الحقائق الخارجيّة، فتغايرا، «فإنْ عنى ضرار بالماهيّة» التي ليست معلومة «تلك الحقيقة و الذات» التي هي موصوفة بهذه الصفات المذكورة، «فهو حقّ و صواب، و إن عنى به شيئاً آخر فهو جهالة»، و كان ينبغي أن يطلب إفادة تصوّر ذلك الشيء المعنيّ بالماهيّة، ثمّ يحكم بعد ذلك عليه بكونه جهالة أو غيرها.

[المسألة التاسعة عشر: في أنّ كلامه تعالىٰ حادث]

قال المصنّف: «و ليس مخاطباً متكلّماً في الأزل، لقبح خطاب المعدوم».

---

١. الأصل: موجودة.
٢. الأصل: واحد، بدل عن «واه جدّاً».
٣. الأصل: عنه.
٤. الأصل: صفات.
٥. الأصل: بكهنها.
٦. الأصل: التالى.
٧. الأصل: عن.
٨. الأصل: العالم.
٩. الأصل: و هي.
١٠. من النسختين.

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت المعتزلة عليه» ـ أي علىٰ كونه تعالىٰ ليس مخاطباً و لامتكلّماً في الأزل ـ «خلافاً للأشاعرة و الكلابيّـة».

«و الدليل عليه: أنّ العالم حادث»، فهو معدوم في الأزل، فخطابه في الأزل يكون خطاباً للمعدوم، «و خطاب المعدوم قبيح عقلاً، فإنّه لايحسن أن يجلس إنسان في داره و يأمر و ينهىٰ من ليس حاضراً عنده.

«و أثبت ابن كلاب للّه تعالىٰ كلاماً قديماً ليس بأمرٍ و لانهيٍ و لاخبر ولا استخبار[1]. «و هو غير معقول، فإنّ كلامهم النفساني إنّما أثبتوه» ـ أي حكموا بثبوته للّه تعالىٰ ـ «بـالقياس عـلى الطلب الّذي نجده من أنفسنا عند إيجادنا الأمر و النهي، و أثبتوا المغايرة بينه» ـ أي بـين ذلك الطّلب ـ «و بين الإرادة بما قدّمنا ذكره» في مسألة كونه تعالىٰ متكلّماً.

«وأمّا إثبات غير ذلك» ـ أعني الكلام الذي يغاير الحروف و الأصوات و يُغاير ماهيّة الأمر والنهي و الخبر ـ «فليس بمعقول» ـ أي متصوّر ـ «إجماعاً منّا و منهم»، و الهاء و الميم في قوله: «فإنّ [۸۲ ب] كلامهم النفساني» [و][2] في قوله: «و مـنهم» عـائِدة إلى الأشـاعرة و الكـلابيّة، و أضاف الكلام إليهم لدعواهم ثبوته .

قوله: «ثمّ أنّ الأشاعرة أثبتوا للّه تعالىٰ أمراً و نهياً في العدم[3]، و جوّزوا خطاب المـعدوم كمن يوصي غيره بأن يأمر ولده بالتعلّم[4] بعد موته، فإنّ الولد مأمور بذلك الأمر»، و هذا المثال بهذه العبارة لايفيد فهم[5] ما قصدوه، فإنّ المفهوم من هذا الكلام أنّ ذلك الغير» ـ أعني الموصى إليه ـ يأمر الولد بعد موت أبيه بالتعلّم، فيصير الولد مأموراً بذلك الأمر الصادر من الموصي إليه، و هذا غير مرادٍ، و لايمنع منه مانع، و الذي يذكر مثالاً في هذا الموضع أنّ الإنسان إذا أخبره النبيّ الصادق بأنّ اللّه تعالىٰ يرزقه ولداً، لكنّه يموت قبل ولادة ذلك الولد، فإنّه يحسن أن يقول لبعض أصحابه: إذا أدركت ولدي بالغاً، فقل له أنّ أباك يأمرك بتحصيل العلم، فقد وجّه[6] الأمر و هو[7]

---

١. النسختان: ـ و لا استخبار.

٢. من "الف".

٣. الأصل والف: القدم.

٤. الف: بالتعليم.

٥. الأصل و ب: لايفيدهم، بدل: لايفيد فهم.

٦. الأصل: وجه، الف و ب: وجد.

٧. الف: الامور من، بدل: الأمر و هو.

القول الذي صدر من الأب، و المأمور ــ و هو الولد ــ معدوم.

قوله: «و هو خطأ، فإنّ الأمر هنا توجّه إلى موجود» و هو المخاطب، فلم تكن[۱] علّة القبح[۲] ــ و هو خطاب المعدوم ــ موجودة فيه، بخلاف خطاب اللّٰه تعالىٰ عباده[۳] أزلاً، «فإنّه ليس مع اللّٰه تعالىٰ» في الأزل «غيره ليأمره أن يأمرنا» عند وجودنا.

و الحقّ: أنّ الأمر المتوجّه إلى الموجود هنا هو الأمر بإخبار الولد عند وجوده بأنّ أباه أمره بالتعلّم، و لانزاع فيه، و أمّا الولد فغير مأمورٍ بذلك الإخبار قطعاً، و المدعىٰ أنّه مأمور بالتعلّم من جهة أبيه باعتبار وجود لفظٍ دالٍّ على طلب التعلّم منه صادرٍ[٤] عن أبيه حال عدمه هو، و لا معنىٰ للأمر إلّا الطلب أو اللفظ الدالّ على الطلب اتّفاقاً، و هما موجودانِ قبل وجود الولد، فيكون مأموراً قبل وجوده.

و جواب هذا: أنّ الطلب المذكور[٥] هو الإرادة، و نحن لانتنازع[٦] في ثبوتها في الأزل، و اللفظ الدالّ على الطلب إنّما يكون أمراً، إذا لم يدخله التصديق و التكذيب، أمّا علىٰ تقدير دخوله عليه، فإنّه يكون خبراً لا أمراً و إن كان دالّاً على الطلب.

و إن سلّمنا كونه أمراً، لكن الخطاب إنّما توجّه إلى الموصى إليه في المثال المذكور و هو موجود، فلم يكن المعدوم مخاطباً.

و أعلم: أنّ البحث في هذه المسألة متفرّع علىٰ كون الكلام عبارة عن الحروف و الأصوات أو أمراً قائماً بالنفس، فإن كان الأوّل استحال كونه تعالىٰ آمراً في الأزل و في ما لايزال عند عدم المأمور و عدم من يتوجّه إليه الخطاب، إن جوّزنا كون الإنسان مأموراً بخطاب[۷] توجّه إلىٰ غيره، و إن كان الثاني[۸] جاز.

قوله: «و قد بيّنّا أزيد من هذا فيما سلف»، أي في مسألة كونه تعالىٰ متكلّماً.

---

۱. الأصل: يمكن.

۲. الف: فلم يكن على القبح.

۳. الف: عباره.

٤. الأصل: صادراً.

٥. الأصل: + و.

٦. الأصل: ننازع.

۷. الأصل: مأمور، بل الخطاب.

۸. الأصل: التالى.

[المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في أنّ المؤثّر واجب الوجود لذاته]

قال [المصنف]: «القول في الدلالة على أنّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط: مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المقصود، و إن كان جائِز الوجود افتقر إلىٰ مؤثّر، فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب لذاته[1]».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على إثبات موجود واجب الوجود لذاته، و الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ [۸۳ آ] «لمّا أثبت في هذا الكتاب الصانع تعالىٰ» بمعنى أنّه أثبت كونه تعالىٰ موجوداً «أثبت هٰهنا وجوبه»، أي كونه تعالىٰ واجب الوجود لذاته.

«و الدليل عليه: أنّ هٰهنا موجوداً[2] بالضرورة، فإن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، و إن كان ممكن[3] الوجود افتقر إلى مؤثّر واجب الوجود و إلّا لزم إمّا الدور» بأن يكون ذلك الموجود أو بعض علله مؤثّراً في مؤثّره القريب أو البعيد، «أو التسلسل» بأن يكون كذلك الموجود مؤثّر ولذلك الموثّر مؤثّر آخر مغايرٍ لأثره[4] و هكذا إلى غير النّهاية، «و هما» ـ أعني الدور و التسلسل

---

۱. النسختان: بذاته.

۲. الأصل: موجود.

۳. الأصل: ممكنا.

٤. الأصل: مغايراً لأثره، الف: مغاير للأثر.

ـ «باطلان، وقد مضىٰ فيما [تقدّم][1] تقرير[2] هذه الشرطيّة» و هي قولنا: لو لم يكن الموجود المفروض على تقدير إمكانه مفتقراً[3] إلىٰ مؤثّر واجب الوجود، لزم إمّا الدور أو[4] التسلسل واستحالة كلّ واحد من اللازمين المذكورين ـ هما[5] الدور و التسلسل ـ و هما لازمان على سبيل البدل.

قوله: «و هذا برهان شريف قطعيّ أشير في قوله[6] تعالىٰ:»

ـ ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ ـ

فإنّ في وجود كلّ موجود سواء كان جوهراً أو عرضاً حادثاً أو قديماً دليلاً علىٰ ثبوت الواجب تعالىٰ بهذا الطريق.

و الحقّ أنّ اللازم أحد الأمور الثلاثة و هي إمّا كون ذلك الممكن علّة لنفسه أو الدور أو التسلسل، و إنّما أعرض الشارح دام ظلّه عن ذكر اللازم الأوّل و هو كونه علّة لنفسه، لظهور استحالته و المصنّف رحمه اللّٰه لم يتعرّض للدور، بل جعل كون صانع العالم جائز الوجود ملزوماً لافتقاره إلىٰ مؤثّر و افتقاره إلى المؤثّر ملزوماً لأحد الأمرين على سبيل البدل، و هما التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب.

و يحتمل إهمالُه ذكرَ الدور أمرينِ:

أحدهما: ظهور استحالته، فإنّ كثيراً من العقلاء زعموا أنّ العلم باستحالته ضروريّ بخلاف التسلسل المحتاج إبطاله إلى إقامة البرهان.

الثاني: أنّ الدور علىٰ تقدير عدم الانتهاء إلى الواجب ملزوم للتسلسل[7] أيضاً. فاستحالة التسلسل دالّة علىٰ استحالته، و بيان ذلك أنّ مجموع المؤثّرين اللّذَينِ يكون كلّ واحد منهما مؤثّراً في صاحبه ـ على تقدير تسليمه ـ يكون ممكناً، لإمكان كلّ واحد من جزئيه، و كلّ

---

١. من "الف".
٢. الأصل: تقدير.
٣. الأصل: افتقر.
٤. النسختان: و إمّا.
٥. ب: هنا.
٦. سورة فصّلت، الآية ٥٣.
٧. الأصل: التسلسل.

ممكن فهو محتاج إلى مؤثّر، ولايجوز أن يكون المؤثّر نفسه بالضرورة[1] و لا جزءاً من أجزائِه وإلّا لكان[2] ذلك الجزء مؤثّراً في نفسه، لأنّ تأثيره في المجموع يستلزم تأثيره في كلّ واحدٍ من جزئيه اللّذينِ مِنهما نفسه، فيكون المؤثّر في ذلك المجموع خارجاً عنه. ثمّ ذلك الخارج ممكن، إذ التقدير ذلك، و لابدّ[3] له من مؤثّر، فمؤثّره إن كان ذلك المجموع الذي هو أثره كان المجموع الحاصل من المجموع الأوّل و من مؤثّره الخارج عنه [ممكناً][4] مفتقراً إلىٰ مؤثّر خارج عنه. ثمّ الكلام في ذلك المجموع الثاني كالكلام في الأوّل و هكذا إلىٰ غير النهاية. فظهر أنّ التسلسل لازم للدور[5] علىٰ تقدير عدم الواجب و أنّ[6] اللازم[7] من كون الصانع تعالىٰ ممكناً أحد الأمرين وهما التسلسل و الانتهاء إلىٰ الواجب على سبيل منع الخلوّ، و هو مدّعى المصنّف.

و اعلم: أنّ المراد [۸۳ ب] بالعالَم في قول المصنّف رحمه اللّه: «[مدبّر][8] العالم إن كان[9] واجب الوجود فهو المقصود» إمّا أن يكون السموات و الأرض و ما بينهما و إمّا ما سوى اللّه تعالىٰ على اختلاف التفسيرين؛ فإن كان المراد المعنى الأوّل، فلا يخلو إمّا [أن][10] يريد بمدّبر[11] العالم الفاعل القريب له، أي من غير توسّط آخر أو الفاعل مطلقاً. فإن كان الأوّل لم يكن الدليل المذكور دالّاً على المطلوب، أعني وجوب وجود مدبّر العالم، لأنّه إنّما يدلّ على وجود[12] واجب الوجود في الجملة، أمّا علىٰ أنّه الفاعل للسمٰوات و الأرض و ما بينهما بغير واسطة فلا، بل يحتاج إلى دليل آخر منفصل دالّ على نفي الواسطة بين واجب الوجود تعالىٰ و بين العالم بهذا التفسير.

و إن كان الثاني و هو أن يكون المراد بمدّبر[13] العالم الفاعل له مطلقاً، سواء كان بواسطة أو لا

---

١. الأصل: ضرورة.
٢. الأصل: كان.
٣. الف: فلا بدّ، ب: ـ و.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: الدور.
٦. الأصل: فانّ.
٧. الف: اللزوم.
٨. من النسختين.
٩. الف: ـ كان.
١٠. إضافة من "الف."
١١. الاصل: بمؤثر.
١٢. الأصل: وجوب.
١٣. الأصل: مدّبر.

بواسطة لزم من الدليل المذكور ثبوت مدبّر العالم واجب الوجود، إلّا أنّه لايدلّ على أن لايكون هناك مدبّر آخر للعالم متوسّط بين الواجب و بين العالم بالتفسير المذكور و يكون ممكناً لذاته إلّا أن يقوم دليل على انحصار الموجودات الممكنة في السموات و الأرض و ما بينهما، و إن كان المراد بالعالم المعنى الثاني كان المراد بمدبّر العالم الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات، فيكون تقرير دليل وجوب وجوده أنّه لو لم يكن الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات واجباً لكان ممكناً و التالي باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة.

و بيان بطلان التالي أنّه إذا كان ممكناً كان مفتقراً إلىٰ فاعل موجود، فإن كان ذلك الفاعل من جملة آثار مدبّر العالم لزم الدور، و إن كان خارجاً عنها لزم كون مدبّر العالم غير مدبّر العالم وهما محالان.

و أيضاً فالفاعل المدبر[1] للعالم[2] المفروض أوّلاً إن كان واجباً كان هو مدبر العالم بالحقيقة، وإن لم يكن واجباً فإن انتهىٰ إلىٰ واجب كان مدبّر العالم ذلك الواجب المنتهى إليه و إن لم ينته إلى واجب تسلسل، و إنّه محال.

[المسالة الثانية: في أنّه تعالىٰ ليس بعرض و لابجسم]

قال المصنف: «و الموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه، أو لايتعلّق، و الأوّل ممكنٌ، و الثاني واجبٌ لذاته، و اللّٰه تعالىٰ ليس بعرضٍ، لأنّ العرض يتقوّم بمحلّه، و ما يتقوّم بغيره فهو ممكن، و ليس بجسمٍ، لما ذكرناه أوّلاً».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا أثبت الشيخ أبو إسحاق رحمه اللّٰه أوّلاً[3] وجوب وجوده» ـ و الهاء عائدة إلى مدبّر العالم تعالى ـ «شرع في المسائِل اللازمة عنه و هي أربع:»

«الأولى: أنّه ليس بعرض و مهّد لذلك» ـ أي للزوم المسائل اللازمة عنه ـ «قاعدة و[4] هي أنّ الموجود من حيث هو» ـ أي مع قطع النظر عمّا غايره ـ «إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره، أو

---

١. الأصل: لمدّبر.
٢. الأصل: العالم.
٣. الف: أزلاً.
٤. النسختان: ـ و.

لايتعلّق، و الثاني» و هو الذي لايتعلّق وجوده بغيره هو «الواجب، و الأوّل» و هو الذي يتعلّق وجوده بغيره هو «الممكن، و نعني بالتعلّق هنهنا» ـ أي في قولنا: "الموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره" ـ «الاحتياج و الافتقار كتعلّق المعلول [و][1] المشروط و الحال و المركّب بالعلّة» كتعلّق الإحراق بالنار، «و الشّرط [٨٤ آ]» كتعلّقه[2] بيبوسة[3] الحطب[4]، «و المحلّ» كتعلّق السواد بالجسم، «و الجزء» كتعلّق الجسم بالجوهر الفرد[5]، أو المادّة، أو الصورة.

«إذا ثبت[6] هذا، فالعرض متعلّق بالمحلّ بحيث يستحيل وجوده منفكّاً عنه و محتاجٌ فيه» ـ أي في وجوده ـ «إليه» ـ أي إلى المحلّ ـ لتشخّصه و قوامه بالفعل[7]، و واجب الوجود لايفتقر في وجوده إلى غيره، فهو ليس بعرضٍ».

«الثانية» من المسائِل الأربع اللازمة من[8] وجوب وجوده تعالىٰ «: أنّه ليس بجسمٍ، لأنّ كلّ جسم مركّب، إمّا من الجواهر الأفراد» ـ كما هو مذهب جمهور المتكلّمين ـ «أو من المادّة والصورة» ـ كما هو مذهب الحكماء ـ «و كلّ مركّب مفتقر» إلى جزئِه و جزؤه مغاير له، فيكون ممكناً، «و ذلك ينافي الوجوب الذاتي».

[المسألة الثالثة: في أنّه تعالىٰ ليس له صفة زائِدة علىٰ ذاته]

قال المصنّف: «و ليس له وصف زائِد على ذاته، لأنّه إن تقوّم وجوده به كانت الذات مفتقرة إلىٰ غيره، و إن لم يتقوّم فهو معلول، و علّته إمّا الذات و يستحيل كونها فاعلة و قابلة [، أو][9] غيرها و لا علاقة لواجب الوجود بغيره».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» ـ أي كون صفاته تعالى غير زائِدة علىٰ ذاته ـ «مذهب[10]

---

١. من الف.
٢. الأصل: كتعلق.
٣. الأصل: يبوسة.
٤. الأصل: الخطب.
٥. الأصل: المفرد.
٦. الأصل: أثبت.
٧. الف: ـ بالفعل.
٨. في جميع النسخ: عن.
٩. من "الف".
١٠. الف: فذهب.

الأوائِل» ـ يعني الحكماء ـ «و جماعة من المتكلّمين، [و][1] اختاره الشيخ» ـ يعنى المصنّف ـ «واستدلّ[2] عليه بأنّه لو كانت له صفة زائِدة علىٰ ذاته، فإمّا أن تكون» تلك الصفة «مقوّمةً للذات» ـ أي داخلة في حقيقتها و جزءاً منها ـ «أو عارضةً لها»، أي خارجة عنها.

«و الأوّل» ـ و هو كونها مقوّمة للذات ـ «باطل، أمّا أوّلاً فلأنّه يلزم افتقاره تعالىٰ إليها و المفتقر ممكن»، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلفٌ، «و أمّا ثانياً، فلأنّ الصفة لايعقل تقوّم الذات بها»، لأنّ المقوِّم للشيء متقدّم علىٰ ذلك الشيء و متبوع له و الصفة على العكس من ذلك، فإنّها متأخّرة عن موصوفها و تابعة له، فلو كانت الصفة مقوّمة لموصوفها لكانت متقدّمة عليه متأخّرة عنه تابعة له متبوعة [له][3]، و ذلك محالٌ.

«و الثاني» و هو كونها عارضةً للذات خارجة عنها، فهو «باطل أيضاً، لأنّ الصفة حينئذٍ تكون ممكنة» و كلّ ممكن فله[4] مؤثّر، فالصفة لها مؤثّر، «فمؤثّرها إمّا الذات أو غيرها:

و الأوّل باطل و إلّا لكان الشيء الواحد» ـ و هو ذات واجب الوجود تعالىٰ ـ «فاعلاً» لشيءٍ واحدٍ و هو تلك الصفة «و قابلاً» له[5] لوجوب قيام الصفة بموصوفها، و الموصوف لامحالة قابل لصفته بالضرورة، «و ذلك محالٌ»، لأنّ نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان و يمتنع أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالوجوب و الإمكان.

«و الثاني» ـ و هو كون المؤثّر في تلك الصفة غير ذات الواجب تعالىٰ ـ «باطلٌ أيضاً، و إلّا لكان واجب الوجود تعالىٰ متعلّقاً بغيره» ـ أعني ذلك المؤثّر في الصفة المغايرة[6] له، «و منفعلاً[7] عنه، وواجب الوجود لايتعلّق بغيره».

قوله: «و في هذا الدليل نظرٌ من وجهين:»

«الأوّل: لانسلّم استحالة استناد القبول و الفعل إلى شيءٍ واحدٍ و ما ذكره غير واضح، لأنّ

---

١. من ألف.

٢. الأصل: فاستدلّ.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: له.

٥. الف: ـ له.

٦. الف: المغاير.

٧. الأصل: منفصلاً.

الإمكان باعتبار القبول لاينافي الوجوب باعتبار الفعل، و المحال يلزم لو اتّحد الاعتبار» بأن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالاعتبار الواحد بالوجوب و الإمكان، أمّا مع تغاير الاعتبار، فلا.

«الثاني: لانسلّم امتناع تعلّقه بالغير على الوجه الّذي ذكره هٰهنا»، فإنّ المحال تعلّقه بالغير تعلّق المحتاج بالمحتاج إليه، كما سبق؛ أمّا تعلّق احتياج [٨٤ب] صفة من صفاته إلىٰ غيره، فلم قلتم: إنّه محالٌ. «ولا يلزم من استناد صفته إلى الغير إمكانه»، بل يقتضي إمكان صفته، و هذا غير مذكور في الدليل.

و لقائِل أن يقول: استفادته[١] صفته من الغير تدلّ على تأثره[٢] و انفعاله عن ذلك الغير، و الانفعال و التأثير إنّما يتحقّق مع المنافاة و لامنافٍ له تعالىٰ، لأنّ [كلّ][٣] ماعداه فهو صادر عنه تعالىٰ و مستند إليه، و لأنّ ذلك الغير حادث لما تقدّم من حدوث ما سوى اللّٰه تعالىٰ، فأثره ـ أعني الصفة ـ أولىٰ بالحدوث، فقيامها بذات اللّٰه تعالىٰ يستلزم قيام الحوادث بها، و قد تقدّم بيان استحالته.

قوله: «و الصواب هنا[٤] أنّ الصفات زائِدة في المعقوليّة لا في الخارج»، أمّا[٥] الأوّل فلأنّا نعقل الذات و نغفل عن الصفات، و المعقول غير المغفول[٦] [عنه][٧]، و أمّا الثاني فلما مرّ.

و هذه المسألة هي ثالثة المسائِل الأربع اللازمة من وجوب[٨] وجوده تعالىٰ.

[المسألة الرابعة: في أنّه يستحيل عليه التغيّر]

قال المصنف: «و ليس بمتغيّر، لأنّ حدوث أمرٍ في ذاته إن اقتضاه غيره كانت ذاته متعلّقة بالغير، و الذات تقتضي دوام التغيّر».

---

١. الأصل: استفادة.

٢. الأصل: تاثيره.

٣. من النسختين.

٤. النسختان: هيهنا.

٥. الأصل: + فى.

٦. الأصل: المعقول.

٧. من ألف.

٨. الأصل: وجود.

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء عليه» ـ أي على امتناع التغيّر عليه تعالىٰ ـ ، «إلّا القائلين بجواز قيام الحوادث به تعالىٰ اللّه عن ذلك» علوّاً كبيراً[1].

و هذه رابعة المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالىٰ.

«و الدليل عليه أنّ التغيّر» هو عبارة عن تبدّل حال بسبب حصول ما كان منتفياً[2] عنه، أو انتفاء ما كان حاصلاً له، «إمّا أن تقتضيه ذاته تعالىٰ أو غيره، و الثاني محالٌ، و إلّا لكان اللّه متعلّقاً بغيره، و واجب الوجود لايتعلّق بغيره» علىٰ ما تقدّم.

«و الأوّل باطل، و إلّا لزم دوام التغيّر لدوام ذاته» التي هي سبب فيه، و حينئذٍ «لايكون التغيّر تغيّراً»، إذ[3] ليس هناك تبدّل حال بأخرىٰ[4]، لوجوب استمرار الذات على ما اقتضته مطلقاً أزلاً و أبداً، «هذا خلفٌ».

[المسألة الخامسة: في أنّه تعالىٰ مبتهج بذاته]

دقيقةٌ

قال المصنّف: «المؤثّر مبتهج بالذات، لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، و كيف لا، و الواحد منّا يلتذّ بكماله النقصاني و كونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لاينفي أن يكون في الغائب لغير ذلك لجواز تعدّد السبب».

«و لسنا نقول: إنّه يلتذّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلاً، بل هو يلتذّ[5] بذاته، و هذه المسألة سطرنا فيها كتاباً مفرداً، و سمّيناه بكتاب *الابتهاج*».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة ممّا وافق الشيخ أبو إسحاق فيها الحكماء، و خالف الإماميّة و باقي المتكلّمين فيها، و قد اتّفق الحكماء علىٰ نفي الألم عليه تعالىٰ»، و ذلك لأنّ الألم إمّا من توابع المزاج أو إدراك المنافي، و كلاهما مستحيلان على اللّه تعالىٰ.

---

١. الف: علواً كبيراً.
٢. الأصل: منفياً.
٣. الأصل: أو.
٤. ب: أخرىٰ.
٥. الف: ملتذ.

و عبّر المصنّف عن الواجب تعالىٰ بالمؤثّر من غير تقييد، لأنّ المؤثّر بقول مطلق لايصدق إلّا على الواجب، لأنّا إذا نسبناه إلىٰ أيّ ماهيّة من الماهيّات المغايرة له كان مؤثّراً فيها و فاعلاً لها، و أمّا غيره تعالىٰ من الذوات الممكنة و إن جاز أن يكون مؤثّراً علىٰ مذهبنا و مذهب المعتزلة و الحكماء، فإنّه لايكون مؤثّراً لمؤثّره و لا لشيءٍ ممّا يتوقّف عليه وجوده، فلا يصدق عليه المؤثّر إلّا مقيّداً.

قوله: «و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث] الأوّل: في حدّ اللذّة [و الألم]

«قالوا» ـ أي الحكماء ـ و هذا الحدّ الذي يأتي ذكره هو الذي ذكره أبوعلي بن سينا في كتاب *الإشارات* «: هي» ـ أي اللذّة ـ «إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث [٨٥ آ] هو كذلك، و الألم إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ و شرٌّ».

و ينبغي أن يضاف إليه قوله: «من حيث هو كذلك»، كما قيل في اللذّة، و إنّما جعل البحث في حدّ اللذّة مع أنّه ذكر فيه حدّ اللذّة و الألم، لأنّ غرضه الذاتي من هذا البحث إنّما هو حقيقة اللذّة، لأنّه إنّما ذكره إيضاحاً و[1] شرحاً لكلام المصنّف، و المصنّف لم يتعرّض لذكر الألم هنا.

قوله: «فإلادراك معلوم» لايحتاج إلى تفسير، «و النيل الإصابة و الوجدان، و لابدّ منهما»، أي من الإدراك و النيل في التعريف.

«أمّا الأوّل» و هو الإدراك، فلأنّا لو حذفناه و اقتصرنا على ذكر الثاني ـ أعني النيل ـ لم يكن دالاًّ عليه إلّا بالمجاز، إذ ليس لفظ النيل موضوعاً للإدراك، و إنّما يدلّ عليه بالالتزام.

«و هو» ـ أعني المجاز ـ «محترز عنه[2] في التعريف»، و ذلك لافتقاره في دلالته[3] على المعنىٰ المجازي إلىٰ قرينة صارفة له عن معناه الحقيقيّ معيّنة[4] لذلك المعنى المجازي، و هو بدون تلك القرينة غير دالٍّ عليه أصلاً.

---

١. الف: أيضا جارٍ، بدل: أيضاحاً و.

٢. الف: فحرز عنه.

٣. الف: في أدلته.

٤. الأصل: معيناً.

«و أمّا الثاني» ـ و هو النيل ـ. فلأنّا لو أهملناه[1] و اقتصرنا على لفظ الإدراك لم يكن دالاً على اللذّة، «لأنّ الإدراك قد يكون بحصول صورة مساوية» للذيذ فلا تحصل[2] اللـذّة، إذ اللـذّة لاتحصل إلّا بالنيل الّذي هو حصول ذات اللذيذ، بلا بحصول[3] ما يساوى اللذيذ، أعني الصورة.

«و قولنا: لوصول ما هو عند المدرك»، لأنّ اللذّة ليست إدراك اللذيذ فـقط، بـل هـي إدراك حصول اللذيذ للمتلذّ و وصوله إليه، و الشارح دام ظلّه لم يتعرّض لذكر فائِدة قوله: «لوصول ما هو عند المدرك» و قولنا: «لوصول[4] ما هو عند المدرك كمال و خيرٌ»، لأنّ الشيء قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس إلىٰ شيءٍ، و هو لايعتقد كماليّته و خيريّته، فلايلتذّ به، و قد لايكون كذلك و هو يعتقده، فيلتذّ به، فالمعتبر[5] إنّما هو «كماليّته و خيريّته عند المدرك»، لا في نفس الأمر.

و الكمال و الخير هٰهنا ـ أعني المقيس إلى الغير ـ هما حصول شيءٍ لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئاً و يصلح له أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء، والفرق بين الكمال و الخير أنّ الحصول يقتضي لامحالة براءةً ما من القوّة لذلك الشيءِ، فهو بذلك الاعتبار فقط كمالٌ و باعتبار كونه مؤثّراً خيرٌ و ذُكِرا معاً في الحدّ لتعلّق معنى اللذّة بهما جميعاً، و قدّم الكمال على الخير لأنّه أعمّ، و أخّر الخيرَ لأنّه يفيده تخصيصاً ما.

و إنّما قلنا: «من حيث هو كذلك، لأنّ الشيء قد يكون كمالاً و خيراً من جـهةٍ دون جـهةٍ، والالتذاذ به تختصّ بالجهة الّتي [هو][6] منها كمال و خير»، فهذه ماهيّة اللذّة و تقابلها [ماهيّة][7] الألم.

[المبحث] الثاني: في إثبات اللذّة العقليّة

قوله: «و قد نازع فيها جماعة» و أنكروا ما عدا اللذّات الحسّيّـة.

قوله: «و ذلك، لأنّ اللذّة إدراك الكمال ولكلّ قوّةٍ من القوىٰ كمالٌ يخصّها، فكما أنّ العين[8]

---

١. الف: اهمالناه.
٢. الأصل: ولا تحصل.
٣. الأصل: بحصل.
٤. الف: ـ لوصول.
٥. الأصل: و المعتبر.
٦. من النسختين.
٧. من النسختين.
٨. الاصل: فكمالات العين، الف: فكمال العين.

تلتذّ بوصول كمالها و هو»[١] مشاهدتها للمحبوب، و الذوق يلتذّ بوصول كماله إليه و هو الطعم اللائِق، كذلك القوّة العقليّة تلتذّ بوصول كمالها إليها، و هو إدراك الملائم لها»، كالعلوم والاعتقادات المطابقة.

واعلم أنّ هذا الكلام ليس فيه دلالة على إثبات اللذّة العقليّة بما يعتمد عليه، و أيضاً فلانسلّم أنّ العينَ تلتذّ بمشاهدة الصورة المحبوبة و لا الذوق يلتذّ بإدراك الطعوم الملائمة، و إنّما [٨٥ ب] يلتذّ بذلك النفس، والعين والذوق اللّتانِ للنفس بتوسّطهما تدرك الصور و الطعوم، و ربّما استدلّ من منع اللّذة العقليّة بأنّ النفس قبل الموت عالمة بكثير من المعلومات مع أنّها لاتجد اللذة العظيمة التي يصفونها، و أيضاً فإنّا نعلم بالضرورة أنّ علومنا البديهيّة كامتناع اجتماع[٢] النقيضين و كون الواحد نصف الإثنين و غيرها لايبلغ الحدّ الّذي نجده عند الأكل عقيب إفراط الشبع[٣] وعند الجماع عقيب إفراط الشبق.

ولايقال: إنّ استعمال النفس بتدبير البدن مانع عن اللذّة.

لأنّا نقول: إذا كانت اللذّة نفس الإدراك و هو موجود، كان اشتغال[٤] النفس على ما ذكرتم مانعاً عن تحقّق ما هو متحقّق، و إنّه محالٌ.

[المبحث] الثالث: في أنّ اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسّيّة

«لأنّ إدراك القوّة العقليّة أتمّ» من إدراك القوىٰ الجسمانيّة، «فإنّها» ـ أي القوّة العقليّة ـ «تصل إلىٰ كنه الحقيقة و تميّز الماهيّة عن غيرها بفصولها» ـ أي ذاتيّاتها المختصّة بها ـ «و تفصّلها[٥] إلىٰ أجزائها» الّتي هي الأجناس و الفصول «و تميّزها عن أعراضها» [الخارجية عنها][٦] اللازمة والمفارقة.

«و أمّا الحسّ، فإنّه إنّما يدرك ظواهر الأشياء و أعراضها» و لا تصل إلىٰ نفس الحقيقة.

---

١. الأصل: هي.
٢. الأصل: + وجود.
٣. الأصل: الشعب، الف: التعب، ب: الشعب.
٤. الأصل: استعمال.
٥. الأصل: بوصولها.
٦. من النسختين.

قوله: «و أيضاً فإنّ مدرك القوّة العقليّة واجب الوجود تعالىٰ و صفاته، والأشياء التي لا يجوز عليها التغيّر كالطبائع الكلّيّة و الماهيّات الباقية و مدرك الحسّ أشياء جزئيّة متغيّرة ممكنة عدميّة بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها، و لا ريبَ أنّ الأوّل أكمل، فإدراكه يكون ألذّ و أتمّ بهجةً»، لأنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة كنسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك في الكمال والنقص.

و لمانعٍ أن يمنع أنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة هي نسبة المدرك[1] إلى المدرك و يطالب مدّعيه بإقامة البرهان عليه، ليتمّ كون اللذّة العقليّة أكمل من اللذّة الحسّيّة.

[شرح المباحث المذكورة]

قوله: «و إذ قد تمهّدت هذه المباحث، فلنرجع إلى الشرع، فنقول: الابتهاج اللذّة و السرور، والمراد به الحال التي يحصل لذي الخير و الكمال» من جهة الخير و الكمال.

«و قد ادّعى المصنّف ثبوته للّه تعالىٰ، لأنّه تعالىٰ عالم بذاته الّتي هي أكمل الموجودات وذاته ملائِمة لذاته، و إدراك الملائِم الكامل» من حيث هو ملائِم كامل «يوجب اللذّة، و كيف لايكون الحال كذلك، و الواحد منّا يلتذّ بكماله» ـ أي بإدراك كماله ـ «النقصاني، فكيف ينتفي عن اللّه تعالىٰ هذا المعنىٰ مع تجاوز كماله الغاية القصوىٰ».

«و احتجّ المتكلّمون» علىٰ نفي اللذّة مطلقاً عنه تعالىٰ «بوجهين :»

«الأوّل: أنّ اللذّة من توابع اعتدال المزاج، فلايصحّ ثبوتها في حقّه تعالىٰ لانتفاء متبوعها، وهو المزاج عنه تعالىٰ» وفاقاً، و إنّما كان المزاج متبوعاً لها، لأنّه متبوع لاعتدال المزاج المتبوع للذّة، و متبوع المتبوع متبوع بالضرورة.

«الثاني: أنّ اللذة» الثابتة للّه تعالىٰ «إن كانت قديمة ـ و هي داعية إلىٰ إيجاد الملتذّ بـه ـ وجب[2] وجود الملتذّ به قبل أن يوجد لوجود» المقتضي و هو القدرة و «الداعي و انتفاء المانع وهو الأزل»، فما من وقتٍ يفرض ابتداء وجوده فيه إلّا و يجب وجوده قبل ذلك الوقت المفروض، و ابتداء وجوده قبل ابتداء وجوده محالٌ بالضرورة.

---

١. الأصل: الإدراك.

٢. الأصل: وجوب.

«و إن كانت حادثة كان اللّٰه تعالىٰ [٨٦ آ] محلّاً للحوادث»، و هو محال.

و في هذا نظرٌ، فإنّ اللذّة إذا كانت قديمة وجب قدم الملتذّ به، لكونها متأخّرة عنه بالذات؛ فكيف يقال[١]: لو كانت قديمة لزم وجود الملتذّ به قبل وجوده، [فإنّه][٢] مشعرٌ بحدوث الملتذّ به علىٰ تقدير قدم اللذّة و إنّه محال، و قد صرّح المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ بذلك بقوله: «و لسنا نقول: إنّه يلتذّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلاً».

قوله: «و أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «عن الأوّل بأنّ كون اللذّة من توابع اعتدال المزاج في الشاهد لايقتضي كونها في الغائِب كذلك، فإنّه يجوز تعدّد[٣] السبب مع وحدة المسبّب بالنوع» كالحرارة[٤] المتحدّة بالنوع الصادرة عن أسباب كثيرة و قيّد[٥] الوحدة بالنوع احترازاً من[٦] الوحدة بالشخص، فإنّ اتّحاد المسبّب بالشخص يوجب اتّحاد السبب[٧] بالشخص، لاستحالة تعدّد العلل الثابتة على المعلول الواحد بالشخص، «فاعتدال المزاج موجب للذّة عندنا» ـ أي في حقّنا ـ، «و لايلزم من[٨] انتفاء هذا السبب» ـ أعني اعتدال المزاج عن اللّٰه تعالىٰ ـ «انتفاء المسبّب» ـ أعني اللذّة ـ لاحتمال ثبوته لسبب[٩] آخر.

«و عن الثاني: أنّ المحال» ـ و هو وجود الملتذّ به قبل وجوده ـ «يلزم لو قلنا: إنّه يلتذّ بفعله، أمّا إذا قلنا: إنّه يلتذّ بذاته فلا»، لأنّه حينئذٍ لايحتاج في لذّته إلى ملتذّ به مباين لذاته تعالىٰ.

قوله: «و قد ذكر المصنّف أنّه صنّف كتاباً في هذه المسألة و لم يصل إلينا» ونحن نقول كذلك.

---

١. الف: تعالىٰ.
٢. من "ب".
٣. الف: تعدّد.
٤. الف: الحركة.
٥. الف: قبل.
٦. الاصل: عن.
٧. الأصل: المسبب.
٨. الأصل: عن.
٩. الأصل: عن.

[المقصد السابع: في العدل]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في التحسين و التقبيح]

قال المصنّف: «القول في العدل، و الأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعضٍ و بحسنه كالظلم و الإنصاف[1] و الكذب و الصدق، لأنّه معلوم و لايستند إلى الشرع، لاستقباح الجاهليّة له، فلابدّ من العقل، و لأنّا[2] عند كونه ظلماً نحكم بقبحه، و المؤثّر فيه نفس كونه ظلماً».

«و منّا من ادّعىٰ الضرورة في ذلك و هو الحقّ، و لهذا إذا شككنا في النبوّة يرتفع قبح الزنىٰ دون قبح الظلم، و لو كان الحسن للأمر لم تكن أفعال الصانع حسنة، و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر، فوجب أن تكون أفعاله قبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «أطلق المتكلّمون العدل على العلوم التي لها تعلّق بأحكام أفعاله تعالىٰ من حسن الحسن منها[3] و وجوب الواجب و نفي القبيح عنها».

«و الأصل الذي يتفرّع عليه مسائِل العدل معرفة كونه تعالىٰ حكيماً لايفعل القبيح و لايخلّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائِل العدل من حسن التكليف و وجود اللطف و غيرهما من المسائِل الآتية، و لمّا كان هذا الأصل» ـ يعني كونه تعالىٰ حكيماً ـ «يتوقّف علىٰ معرفة الحسن والقبح و أنّهما عقليّان» ـ إذ لو كانا شرعيّين[4] لم يقبح منه تعالىٰ شيء، فجاز إخلاله بالواجب ـ

---

١. الأصل: الانتصاف.
٢. الأصل: منهما، ب: فيها.
٣. الأصل: منهما، ب: فيها.
٤. الأصل: شرعيان.

«ابتدأ المصنّف بالبحث عن ذلك».

«و اعلم: أنّ حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر عن المؤثّر علىٰ جهة الصحّة، لا علىٰ جهة الوجوب».

و في هذا الحدّ نظرٌ، فإنّه غير مطّرد لإندراج الذوات من الجواهر و الأعراض في الحدّ لصدورها عن اللّٰه تعالىٰ عند المحقّقين على جهة الصحّة، و ليست أفعالاً.

«و ينقسم» الفعل الاختياري «إلىٰ حسن و قبيح، فالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذمّ، و القبيح ما لفعله مدخل في استحقاق الذمّ».

«و احترز في الحدّين» ـ يعني حدّ الحسن و حدّ القبيح [٨٦ ب] ـ «بالمدخليّة عن الصغائر، فإنّها و إن لم يستحقّ بها الذمّ إلّا أنّ لها مدخلاً فيه»، و ذلك عند الإصرار[١] عليها.

«إذا ظهر هذا، فنقول: الإماميّة و المعتزلة ذهبوا إلىٰ أنّ من الأفعال مايحسن لوجوه يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجل تلك القرينة بأنّه[٢] دفع ضرر مثلاً، فيقضي العقل بحسنها، و منها ما يقبح لوجوهٍ يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجلها بأنّه ظلمٌ مثلاً، فيوصف بالقبح».

«و قالت المجبّرة: إنّ الحسن و القبح إنّما هو بالأمر و النهي الشرعيّين، و العقل لايقضي في[٣] شيءٍ من الأفعال بحسن و لاقبحٍ».

«و اختلفت المعتزلة، فقال بعضهم: إنّ العلم بحسن بعض الأفعال كالصدق» النافع «و قبح بعضها» كالكذب الضارّ «ضروريٌّ، و آخرون قالوا: إنّه استدلاليّ، و اختار الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ القول «الأوّل».

«و استدلّت المعتزلة بوجوه:»

«الأوّل: أنّا نعلم قبح الكذب و الظلم و حسن الصدق و الإنصاف» وفاقاً، «و لا مدرك» لهذا الحسن و القبح «إلّا العقل و الشرع» علىٰ سبيل منع الخلوّ إجماعاً، «و الثاني» ـ و هو كون

---

١. الأصل: الاضرار.

٢. الأصل: فإنّهُ.

٣. الأصل: + ذلك.

مدركهما الشرع ـ «باطل و إلّا لما حكم به العقل قبل الشرع، لكنّ الجاهليّة» ـ [أعني][١] المتقدّمين على الشرع ـ يحكمون بالحسن و القبح، و إن لم يعترفوا بالشرع، و كذلك البراهمة المنكرون للشرائع» يحكمون بالحسن و القبح، فتعيّن كون مدركها العقل، و هو المطلوب.

«الثاني: أنّا عند العلم بكون الفعل ظلماً نحكم بقبحه و إن لم نعلم شيئاً آخر، و إذا انتفى هذا الوجه» ـ أعني كونه ظلماً ـ «و سائر وجوه القبح لم يحكم بقبحه، و ذلك ممّا يقتضي إسناد القبح إلىٰ كونه ظلماً، كما أنّا عند العلم بملاقاة[٢] النار للحطب[٣] اليابس نحكم بالإحراق، فنسند الإحراق إلىٰ النار، فكذا هنا، و ليس هذا استدلالاً بالدوران الظّنّي»، يعني المفيد للظنّ.

و الدوران عبارة عن وجود الحكم عند وجود الوصف و عدمه عند عدمه، «بل هو نوع من القضايا البديهيّة و يسمّىٰ» هذا النوع «بالحدسيّات» و هي قضايا يحكم بها العقل بحدسٍ قويٍّ «من النفس يزول معه الشكّ».

«الثالث: لو كان قبح المقبّحات» ـ أي التي حكم العقلاء بقبحها ـ «مستنداً إلىٰ الشرع، لما وقع الفرق بين ماعلم قبحه من الشرع و من العقل، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله».

«بيان الشرطية» ـ و هو بيان استلزام المقدّم، أعني إستناد قبح المقبحات إلى الشرع، للتالي[٤] وهو [عدم][٥] وقوع الفرق بين ما[٦] علم قبحه من الشرع و ما علم قبحه من العقل ـ «ظاهرٌ» ـ أي واضح غنيّ عن إقامة الحجّة عليه.

«و بيان نفي التالي: أنّا عند تشكّكنا في الشرع نتشكّك[٧] في قبح» ما علمنا قبحه من الشرع خاصّة كقبح «الزنىٰ و شرب الخمر، و لا نتشكّك في» ما علمنا قبحه من العقل «كقبح الظلم والكذب».

«[الرابع][٨]: لو كان الحسن» مستفاداً «من الشرع لما كانت أفعال اللّٰه حسنة، و التالي[٩] باطل

---

١. من ألف.
٢. الأصل: بما لاقاة.
٣. الأصل: الحطب.
٤. الأصل: التالى.
٥. من ألف.
٦. الأصل: بينهما.
٧. الأصل: نشكك.
٨. من ألف، في الأصل: + قوله.
٩. الأصل: الثاني.

بالإجماع، فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة: أنّ الحسن عندهم» ـ أي عند المجبرة ـ «[۱] هو المأمور به، و أفعال اللّٰه تعالىٰ غير مأمور بها، فلاتكون حسنة».

«لايُقال: المقتضي لحسن أفعاله تعالىٰ انتفاء النهي عنها، لا توجّه الأمر بها[۲]»، و حينئذٍ تكون حسنة، و إن لم تكن مأموراً بها لكونها غير منهيّ عنها.

«لأنّا نقول: لو كان انتفاء النهي» عن الفعل «محسّناً» له ـ أي مقتضياً لكونه حسناً ـ «لكان انتفاء الأمر به مقبّحاً» له ـ أي مقتضياً لكونه قبيحاً ـ «لاستحالة إيجاب الضِدَّيْنِ حكماً واحداً» هو الحسن، و الضدّان هنا انتفاء النهي و انتفاء الأمر، فإنّهما متضادّان[۳] [۸۷ آ] لتضادّ مقابلهما، أعني النهي و الأمر، «فكان يجب أن تكون أفعاله بأسرها قبيحة لانتفاء الأمر عنها»، لاستحالة كونها مأموراً بها، و إنّه محالٌ اتّفاقاً.

«و إلىٰ هذا أشار المصنّف بقوله: «و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء[٤] الأمر».

و في هذا نظرٌ، لأنّا[٥] لانسلّم حصول المضادّة بين انتفاء الأمر و انتفاء النهي، و إن سلّمنا ثبوت المضادّة بين مقابلهما ـ أعني الأمر و النهي ـ لصدقهما معاً على موضوع واحد في حالة واحدة و هو كلّ فعل لم يتعلّق به أمر و [لا][٦] نهيٌ، و حينئذٍ لايلزم من اقتضاء أحدهما حكماً اقتضاء الآخر ضدّ ذلك الحكم.

و الأجود في تقرير هذه الملازمة أن نقول: لو اقتضى[۷] انتفاء النهي عن الفعل كونه حسناً لكان ذلك الاقتضاء إنّما هو باعتبار اقتضاء النهي عن الفعل كونه قبيحاً و وجوب مضادّة الحكم الّذي يقتضيه أحد النقيضين للحكم الّذي يقتضيه النقيض الآخر، و هذا بعينه يوجب اقتضاء انتفاء الأمر بالفعل كونه قبيحاً، لأنّ الأمر بالفعل يقتضي كونه حسناً، فيقتضي نقيضه ضدّ ذلك و هو كونه قبيحاً.

---

۱. الأصل: + و.
۲. الأصل: لها، الف: مها.
۳. الأصل: متضادين.
٤. الأصل: لانتفاء.
٥. الأصل: بأنّا.
٦. من النسختين.
۷. الأصل: اقتضاء.

«الخامس: لولا الحسن و القبح العقليّان لم يقبح [من] اللّه شيء[١]، و كان يحسن منه إرسال الكذّاب و الخلف في خبره[٢] و هذا يقتضي ارتفاع الوثوق بالوعد و الوعيد، و فيه إبطال التكاليف»، إذ الفائدة في التكليف[٣] تعريض المكلّف لاستحقاق الثواب. فإذا لم يقبح من اللّه شيء جاز أن لايثيب المكلّف الطائع و أن لايعاقب العاصي، بل يجوز أن يعاقب المؤمن المطيع و يثيب الكافر العاصي، و حينئذٍ لايبقىٰ للتكليف فائدة، و هو المراد من إبطال التكليف.

«و في هذا من الفساد ما فيه» و الملازمة ظاهرة، و كذلك بطلان اللوازم. فكذا المقدّم.

قوله: «احتجّوا» ـ أي المجبّرة ـ بأنّ من صورة النزاع قبح تكليف ما لايُطاق، و هو واقع من اللّه تعالىٰ، «و إنّه تعالىٰ كلّف بالإيمان مَنْ علم استمراره علىٰ الكفر، و لو كان قبيحاً بالعقل لما فعله اللّه تعالىٰ، و لأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، أعني تصديق اللّه تعالىٰ في كلّ ما أخبر [به][٤]، و من جملته الإخبار بعدم إيمانه و هو تكليف بالجمع بين النقيضين.

و لأنّ القبيح منفيٌّ عن اللّه تعالىٰ بالإجماع و عن العبد، لأنّ أفعاله اضطراريّة»، إذ ما علم اللّه تعالىٰ وقوعه وجب و ما علم عدم وقوعه امتنع و لاقدرة علىٰ الواجب و لاعلى الممتنع، «فلا قبيح» مطلقاً.

«و لأنّ[٥] الكذب» الذي ادّعيتم كونه قبيحاً لكونه كذباً «قد يحسن، إذا تضمّن تخليص النبيّ صلى اللّه عليه و آله و سلّم و الاعتذار بالتعريض»، أي بأنّ الحسن إنّما هو التعريض ـ و هو [ضمّ][٦] إضمار شيءٍ إلى الخبر يخرجه عن كونه كذباً ـ لا الكذب، أو[٧] بالتخلّف لمانعٍ بأن يقول: الكذب يقتضي القبح، لكنّ الأثر قد يتخلّف عن مقتضيه، «لمانع غير مفيد لجواز اطّراده» و هو عبارة عن اقترانه بكلّ خبر، فيرتفع حينئذٍ الكذب من العالم، و يلزم أن لانعلم كون كذب ما[٨] قبيحاً، لاحتمال تخلّف القبح عنه لمانعٍ.

---

١. الأصل: لم يقبح الله تعالىٰ شيئاً.
٢. الأصل: و غيره.
٣. الأصل: التكاليف.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: و ان.
٦. من الف و ب.
٧. الأصل: لان الكذب أمر، بدل: لا الكذب أو.
٨. الف: كذبا ما.

«و الجواب: أنّ العلم» بكفر من كلّف بالإيمان و استمراره «غير مؤثّر» في كون الإيمان ممكناً، و حينئذٍ لايكون مضطرّاً إلى [الكفر][1] غير قادرٍ على الإيمان، «و إلّا لكان اللّٰه تعالىٰ موجباً غير قادر على أفعاله، لكونه تعالىٰ عالماً بها أزلاً، و اقتضاء العلم وجوب وجود المعلوم بزعمكم، و هو باطل اتّفاقاً من المسلمين، و هذا جواب الوجه الأوّل لبيان تكليفه تعالىٰ بما لايطاق.

قوله: «و تكليف [٨٧ ب] أبي‌لهب من حيث الاختيار» ـ أي من حيث كونه مختاراً، أي قادراً على الإيمان ـ «و الإخبار» بعدم إيمانه «من حيث العلم، و هما غير متنافيين لمامرّ» من كون العلم بالإيمان و الكفر غير مؤثّر في الإمكان الذي هو شرط القدرة و الاختيار، و هذا جواب الوجه الثاني لبيان تكليفه تعالىٰ بما لايطاق.

قوله: «وكون العبد مضطرّاً» ـ أي غير قادر ـ «ممنوع، لما بيّنّا من عدم تأثير العلم» في إمكان الفعل، و هذا جواب الوجه المذكور لبيان[2] انتفاء القبح العقلي مطلقاً.

قوله: «و حسن[3] الكذب المتضمّن للتخليص» ـ أي لتخليص النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله وسلّم ـ «ممنوع، إذ هو» ـ أعني الكذب ـ «المتضمّن» للتخليص قبيح، ولكن قد عارضه قبيح آخر أشدّ قبحاً منه، و هو ترك تخليص النبيّ صلى الله عليه و آله مع القدرة عليه، و حينئذٍ يجب ارتكاب أضعف القبيحين، «و تخلّف القبح» عن الكذب «لمانع لايقدح في الحكم العقليّ الكلّيّ بقبح الكذب، كما أنّ كذب الحسّ[4] أو[5] العقل [في بعض الصور][6] لايقدح في المحسوسات و لا في المعقولات»، فإنّ الحسّ يرىٰ حركة القمر إلى الغيم و الحال بالعكس، و يرىٰ مَنْ في السفينة المتحرّكة أنّه ساكن و [أنّ][7] الشطوط متحرّكة[8] و يحزم العقل بأحد الطرفين مع احتمال وقوع الطرف الآخر كما في العاديّات.

---

١. الأصل: به.
٢. الف: لبيان.
٣. الأصل: عن، بدل: حسن.
٤. الأصل و ب: الحسن.
٥. الأصل: و.
٦. من النسختين.
٧. من ألف.
٨. الأصل: متحركات.

[المسألة الثانية: في أنّ اللّٰه تعالىٰ لايفعل القبيح]

قال: المصنّف: «و الصانع لايفعل القبيح لعلمه بقبحه و غنائِه عنه و اعتباره بالشاهد، و التضرّر المدّعىٰ يلغى[1] حالة الغفلة، و الحسن إمّا يفعل لحسنه كالتكليف الذي لاغرض فيه إلّا ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإماميّة و باقي المعتزلة علىٰ أنّ اللّٰهَ لايفعل القبيح و لايخلّ بالواجب، و الدليل عليه أنّ اللّٰه تعالىٰ عالم بكلّ معلوم غنيّ عن كلّ شيءٍ»، و هاتان المقدّمتان «قد سلفتا، فيكون عالماً بقبح القبيح، وهو عالم بغنائِه عنه» ـ أي عن فعل القبيح ـ لاندراجهما في المعلومات، «و كلّ من كان كذلك» ـ أي عالماً بقبح القبيح و عالماً باستغنائِه [عنه][2] ـ «فإنّه لايفعل القبيح بالضرورة».

«و اعتبر ذلك بالشاهد، فإنّ الواحد منّا إنّما يفعل القبيح لجهله به» ـ أي بقبحه ـ «أو لجهله باستغنائِه [عنه][3]، فيظنّ حاجته إليه و إن كان غنيّاً عنه، أو لحاجته إليه، فمتىٰ انتفت هذه الاحتِمالات» ـ أي انتفىٰ كلّ واحدٍ منها ـ «فإنّه لايفعل القبيح قطعاً»، أي مادامت الاحتمالات المذكورة منتفية عنه.

«و قول المصنّف: «و غنائِه عنه» عطف[4] على قوله: «بقبحه»، ليصير تقديره: لعلمه[5] بقبحه وبغنائِه عنه، «لا علىٰ قوله: "لعلمه"، ليصير تقديره: لعلمه بقبحه و لغنائِه[6] عنه، «لأنّ العلم بالقبيح و الاستغناء عنه لايكفيان في امتناع صدوره من الفاعل، لجواز جهل المتّصف بهما بالاستغناء فيفعله»، و العلم بالاستغناء يتضمّن حصول الاستغناء لاقتضاء العلم المطابقة، «فإذا جعل عطفاً على القبح[7] تضمّن العلم بالاستغناء».

و قول الشارح دام ظلّه: «إنّما يفعل القبيح لجهله إلىٰ آخره» يُريدُ به إنّما يمكن[8] أن يفعل القبيح إذا كان جاهلاً بقبحه أو جاهلاً باستغنائِه عنه أو كان محتاجاً إليه، فهذه الاحتمالات

---

١. الف: ملغى.
٢. من النسختين.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: عطفاً.
٥. الأصل: بعلمه.
٦. الأصل: أو بغنائِه.
٧. الأصل: قبيح.
٨. الأصل: يكن.

الثلاثة علل علیٰ سبيل البدل لإمكان صدور القبيح من الواحد منّا، لأنّها شرائط علیٰ سبيل البدل في تحقّق[1] الداعي الذي يمتنع وقوع الفعل بدونه.

قوله: «لايقال: إنّما [لا][2] يصدر منّا فعل القبيح» ـ أي عند انتفاء الاحتمالات الثلاثة المذكورة ـ «لتضرّرنا بالذم»، و هذه العلّة مفقودة في اللّٰه تعالیٰ، «إذ لاٰ يتضرّر[3] [بشيءٍ]،[4] فجاز وقوعه منه»، لأنّ انتفاء العلّة يوجب انتفاء الحكم.

«لأنّا [۸۸ آ] نقول: التعليل بما ذكرتم باطلٌ، لأنّا قد نترك القبيح حالة الغفلة عن الذمّ، و لأنّا نترك القبيح و إن لم يشعرنا أحد، و لأنّا قد نترك القبيح و إن زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذم»، فقد وجب الحكم و هو ترك فعل القبيح من دون الوصف المدّعیٰ كونه علّة له، و هو لحوق الضرر بالذمّ في الصور الثلاث المذكورة[5]، و ذلك يوجب استناد الحكم إلیٰ غير العلّة المذكورة، و حينئذٍ لايلزم من انتفائها عن اللّٰه تعالیٰ انتفاء الحكم عنه.

و لقائلٍ أن يقول: لانسلّم إمكان الغفلة عن الذمّ حالة العلم بقبح الفعل، إذ لا معنیٰ لقبحه إلّا كونه موجباً لاستحقاق ذمّ فاعله، فكيف يتحقّق العلم بالقبح مع انتفاء العلم بالذمّ.

«لا يقال: إنّا كما لانفعل القبيح إلّا عند الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، كذا لانفعل الحسن إلّا عند النفع أو دفع الضرر، و لمّا استحال ذلك في حقّ اللّٰه تعالیٰ بطل قياس الغائب علیٰ الشاهد في انتفاء القبح عنه».

«لأنّا نقول: لانسلّم أنّا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضرر، بل قد نفعله لحسنه، كما نرشد الضالّ و ننقذ الغريق مع انتفاء كلّ غرض سوى كونه حسناً، و اللّٰه تعالیٰ إنّما يفعل الحسن لحسنه، فإنّه لاغرض له من[6] خلق العالم و التكليف لهم سوى كونه حسناً».

و فيه نظر، فإنّ إرشاد الضالّ [و إنقاذ][7] الغريق إنّما نفعله لتوقّع الثواب في الآخرة و المدح

---

۱. الأصل: تحقيق.
۲. من ألف.
۳. الأصل: اذا يتضرر.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: المذكور.
٦. الأصل: في.
۷. من ألف و ب.

في الدنيا، و خلق اللّٰه تعالى العالم[١] و تكليفهم[٢] إنّما هو لكونه جوداً أو إحساناً، لا لمجرّد كونه حسناً، فإنّ الحسن يصدق على ما تساوىٰ فعله و تركه كالمباحات.

قوله: «و أيضاً فقياس الحسن على القبح[٣] باطل، فإنّا إذا فعلنا فعلاً حسناً لحسنه لايلزمنا فعل كلّ حسن بخلاف ترك القبيح» [فإنّا] إذا[٤] تركنا فعلاً قبيحاً لقبحه، لزمنا أن نترك كلّ فعل قبيح، فافترقا، و الفرق يمنع من قياس أحدهما على الآخر.

[المسألة الثالثة: في أنّا فاعلون]

قال المصنف: «و نحن فاعلون لأفعالنا الحسنة و القبيحة، لأنّها[٥] واقعة بحسب قصدنا[٦]، والذم و المدح يتعلّق بها، و الكسب هذيان للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، و يلزمهم أن لايكون للّه تعالىٰ نعمة علىٰ كافر، بل و لا علىٰ مؤمنٍ، و أن يظهر المعجزات علىٰ يد الكذّاب، فلاتثق بالشرائع، و أن يكون ظالماً جائِراً، و التعلّق بالحاجة إلىٰ مرجّح و الكلام[٧] فيه كالسالف، فلابدّ من مرجّح ملجىء باطل، لأنّ المرجّح العلم بما في الفعل من المصلحة له، و كذلك في الوقت علىٰ أنّ ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع، و قد أجمعنا علىٰ عدم اشتراط المخصّص، و صدورُ فعلٍ غير مشعور به ليس بشيءٍ، لأنّا استدللنا على العالميّة بالإحكام و أين الإحكام فيما يذكرونه».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإماميّة و المعتزلة [كافّة][٨] علىٰ أنّ العبد فاعلٌ لتصرّفاته، و ذهب جهم بن صفوان و من تبعه إلىٰ أنّ اللّٰه تعالى خالق لأفعال[٩] العبيد فيهم، و ليسوا محدثين لها» ـ أى لذواتها ـ «و لا مكتسبين» بشيءٍ من صفاتها[١٠]، «و ذهب النجّار و الأشعري و من تبعهما إلىٰ أنّ اللّه تعالىٰ هو الخالق هو الأفعال العبيد فيهم و هم يكتسبونها، و اختلفوا في ماهيّة

---

١. الأصل: للعالم.

٢. الأصل: تكلّفهم.

٣. الف: القبيح.

٤. الأصل: فإذا، بدل: فإنّا إذا، الزيادة هي من النسختين.

٥. الأصل: لأنهما.

٦. الأصل: قصودنا.

٧. الأصل: كالكلام.

٨. من النسختين.

٩. الأصل: أفعال.

١٠. الأصل: صفاته.

الكسب و حقيقته. «فقال بعضهم: إنّ العبد إذا عزم[١] على الطاعة و فعلها خلقها اللّٰه تـعالىٰ و إذا عزم على المعصية» و فعلها «خلقها اللّٰه تعالىٰ»، فيكون علىٰ هذا كسب العبد[٢] عبارة عن عزمه على الطاعة أو المعصية. «و قال بعضهم: إنّ ذات الفعل واقعة بقدرة اللّٰه تعالىٰ و كونه طاعة أو[٣] معصية صفتان يحصل بقدرة [٨٨ آ] العبد»، و هو قريبٌ من الأوّل.

«قال آخرون: إنّ قدرة العبد تتعلّق[٤] بحال الفعل» ـ أي بصفته ـ «و هي» ـ أي الحال ـ «غير موجودة و لا معدومة و لامجهولة و لامعلومة».

«و أمّا المعتزلة اختلفوا، فذهب أبوعلي و أبوهاشم إلىٰ أنّ العلم بكوننا فاعلين نظريٌّ، و ذهب أبوالحسين البصري إلى أنّه ضروريّ، و استدلّ الشّيخ» ـ يعني المصنّف ـ «علىٰ قولهم» ـ أي قول المعتزلة ـ «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ أفعالنا واقعة بحسب قصدنا[٥]، و دواعينا منتفية عند صوارفنا، و ذلك مما[٦] يقتضي استناده إلينا ضرورة».

قوله: «و الأولىٰ أن نستدلّ بهذا» الدليل «على ضرورة علمنا بكوننا فاعلين، لا على أنّا فاعلون»، فإنّ ذلك معلوم لنا بالضرورة، «كما استدلّ به مشايخ المعتزلة».

«لايقال: لم لايجوز أن يكون» الفعل «حاصلاً من اللّٰه تعالىٰ و إن وقع بحسب دواعينا، لأنّه تعالىٰ قادر عليه، فجاز وقوعه منه.

لأنّا نقول: قدرة اللّٰه تعالىٰ لاتقتضي القدح في علمنا الضروريّ لاستناده إلينا، كما أن قدرة اللّٰه تعالىٰ» على أن يخلق إنساناً مشابهاً لولدي من جميع الوجوه المدركة بالحسّ[٧] غير قادحة في علمي الضروريّ بولدي.

«لايقال: هل تفصِلون»[٨] ـ أي تدركون الفصل، أي الفرق ـ «بين خلق اللّٰه تعالىٰ للفعل فيكم بحسب دواعيكم و بين خلقكم له» ـ أي للفعل ـ «بحسبها، فإن اعترفتم» بإدراك الفرق و «الفصل

---

١. الأصل: صمّ.
٢. الأصل: العباد
٣. النسختان: و .
٤. الأصل: متعلّق.
٥. الف: قصودنا.
٦. الأصل: ما.
٧. الأصل: للحسّ.
٨. الأصل: يعقلون، الف: تفصلون.

فبيّنوه و إلّا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم»، و أنتم لاتشعرون.

«»لأنّا نقول: أجاب قاضي القضاة» ـ يعنى عبد الجبّار ابن أحمد ـ «فقال: الفصل بينهما أنّا متىٰ أحدثناه اقترن به علماً ضرورة أنّه لولا دواعينا لما حدث، و إنّه يجب حدوثه بحسبها، ومتىٰ خلقه اللّٰه تعالىٰ فينا لم يجز[1] أن يقترن به هذا العلم، لأنّه يكون جهلاً، و فيه» ـ أي و في هذا الجواب ـ «اعتراف بمذهب أبي الحسين البصري[2]» من[3] أنّ العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروريّ.

قوله: «و لقائِل أن ينازع في وجوب اقتران العلم» بأنّه لولا دواعينا لم يحدث، فإنّه لا دليل عليه، بل الدليل قائِم علىٰ نقيضه، فإنّ كثيراً ما يصدر عنّا أفعال مع غفلتنا عن الدواعي و عن الملازمة بين عدمها و عدم حدوث تلك الأفعال.

«الثاني: أنّ العقلاء يمدحون المحسن و يذمّون المُسيء، و لو لا علمهم بوقوع الإحسان والإساءة منّا لما جاز ذلك، كما لايجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه[4] و ذمّ قبح[5] الخلقة لقبحه»[6].

«لايقال: المدح و الذمّ» ـ أي على الإحسان و الإسائِه ـ «فرعان علىٰ كوننا فاعلين لهما، فلو استدللنا بهما[7]» ـ أي بالمدح و الذم ـ «[عليه][8]» ـ أي على كوننا فاعلين لهما[9] ـ «لزم الدور.

لأنّا نقول: إنّا إنّما استدللنا بهما» ـ أي بالمدح و الذم ـ «على العلم بكوننا فاعلين، لاعلى كوننا فاعلين».

«و قد أجاب الأشعري» عن هذا الوجه ـ أعني الثاني ـ «بأنّ المحال» ـ أي امتناع المدح والذم على تقدير عدم العلم بوقوع الإحسان و الإسائِة منّا ـ «إنّما يلزم لو سلّمنا[10] أنّ للعبد[11]

---

١. الأصل: لم يجب.

٢. النسختان: ـ البصرى.

٣. الأصل: و، بدل: من.

٤. الأصل: الحسنة.

٥. الف: قبيح.

٦. الأصل: القبيحة.

٧. من ألف و ب.

٨. من ألف و ب.

٩. الأصل: لها.

١٠. الأصل: سلبنا.

١١. الاصل: العبد.

قدرة، أمّا إذا قلنا: إنّه مكتسب صحّ توجّه المدح و الذمّ إليه و إن لم يكن فاعلاً» ـ أي محدثاً لذات الفعل ـ و عبّر عن المحال المذكور في الدليل المذكور بقوله: «و إلّا [لما][1] جاز ذلك».

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ الكسب[2] هذيان، إذ هو لفظ لامعنىٰ تحته، فإنّا نردّد و نقول: هل للعبد فعلٌ أم لا، فإن كان الأوّل فقد ناقضتم»، لأنّ مدّعاكم أنّه لافعل للعبد ألبتّة، و أيضاً «إذا [۸۹ آ] جاز وقوع فعلٍ ما منه، فلم لايجوز استناد[3] أفعاله كلّها إليه، و إن كان الثاني لزمكم المحذور[4] من قبح المدح و الذمّ و [قبح][5] بعثة الرسل و إنزال الكتب و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و غير ذلك، و ألزمهم الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «في فعل القلب الّذي هو العزم على الطاعة و المعصية هل هما» ـ أي العزم على الطاعة و العزم على المعصية ـ من فعل العبد أم لاٰ، فإن قالوا بالأوّل» ـ و هو أنّه من فعل العبد ـ «فقد ناقضوا»، إذ لافعل للعبد عندهم «و إلّا فما معنىٰ الكسب حينئذٍ، ثمّ أنّ الشيخ رحمه اللّٰه ألزمهم أموراً شنيعة»:

«الأوّل: أن لايكون للّٰه تعالىٰ نعمة لاعلى كافر و لاٰ على مؤمن[6]، أمّا الكافر فظاهرٌ، فإنّه يخلق فيه الكفر و المعاصي عندهم و يعذّبه عليها، فأيّ نعمة له في إيجاده الحقير[7] المنقضي بالنسبة إلىٰ العذاب الدائِم» و الخزي المؤبّد و الهوان السرمدي مع أنّه[8] في حال وجوده علىٰ رأيهم أسيرٌ عاجزٌ لايستطيع التصرف في نفسه بنفيٍ و لا إثباتٍ.

«و أمّا المؤمن فإنّما يكون منعما[9] عليه لو فعل به الإيمان لا لمفسدة»، و ذلك غير معلوم على قولهم، لأنّا «إذا أسندنا القبائِح إليه تعالىٰ اللّٰه عن ذلك[10]» علوّاً كبيراً، جاز أن يكون ما فعله بالمؤمن مفسدة لذلك المؤمن، فلايكون نعمة، و أيضاً فالمؤمن عندهم يجوز أن يعذّبه اللّٰه تعالىٰ علىٰ إيمانه و امتثال أوامره، فأيّ نعمة له عليه حينئذٍ، و هذا من أشنع الأشياء و أقبحها.

---

۱. من النسختين، في الأصل: لجاز، بدل: لماجاز.
۲. الف: الكلّ.
۳. الف: إسناد.
٤. الأصل: للمحذور.
٥. من أنوار الملكوت.
٦. الف: لاعلى الكافر و لا على المؤمن.
۷. الأصل: الجور المقتضى، الف: الحقير المنقضى.
۸. الأصل: + تعالىٰ.
۹. الف: ـ منعماً.
۱۰. العبارة من قوله: "غير معلوم" إلى قوله: "عن ذلك" لم ترد في ألف.

«الثاني: أنّا إذا جوّزنا استناد القبائح إليه جاز إظهار المعجز على يد الكذّاب، فلايبقى وثوق بالشرائع».

«أجابوا» ـ يعنى الأشاعرة ـ «عن هذا بأنّ التجويز للعدم لايُنافي القطع بالثبوت كما في العلوم العاديّة»، فإنّ الاحتمال فيها قائم مع أنّا نجزم بانتفائه، فكذا هنا، [فإنا][1] نقطع بصدق من ظهر على يده المعجزة مع تجويزنا عدم صدقه.

قوله: «و هذا ضعيف[2]، لأنّ القطع» بالصدق «مع هذا التجويز جهل»، لأنّ القطع بصدق من ظهر على يده المعجزة[3] عبارة عن اعتقاد امتناع عدم صدقه، فإذا كان عدم صدقه جائزاً غير ممتنع في نفس الأمر كان ذلك الاعتقاد جهلاً مركّباً لكونه غير مطابق، «و كيف» يحصل هذا القطع، «و عندهم أنّ جميع الشرور و أنواع القبائح واقعة منه تعالىٰ اللّٰه عن ذلك، نعم لو لم نعلم من عادته فعل القبائح لم يكن التجويز منّا منافياً للقطع»، لاختلاف الاعتبار، فإنّ القطع بالصدق باعتبار العادة و تجويز عدمه باعتبار القدرة، «أمّا مع علمنا» أنّ من عادته فعل القبائح و الشرور، «فلا».

و اعلم: أنّه لو قال بدل قوله: «لو لم نعلم من عادته فعل القبائح» الذي هو مقدّم الشرطيّة المذكورة «لو[4] علم من عادته فعل القبائح» لكان أَولىٰ.

«الثالث: يلزمهم أن يكون اللّٰه تعالىٰ ظالماً جائِراً[5]، لأنّه تعالىٰ فعلهما»، إذ الظلم و الجور موجود ان قطعاً و لافعل عندهم إلّا و هو صادر من اللّٰه تعالىٰ سواء كان ظلماً أو جوراً[6] أو منكراً أو غير ذلك، و اللازم «باطل بالإجماع، لقوله[7] تعالىٰ:»

﴿وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾

«احتجّ الخصم»، يعنى المجبّرة «بوجوه:»

---

١. من ألف.

٢. ب: أضعف.

٣. النسختان: معجزة.

٤. الأصل: لم، بدل: لو.

٥. الأصل: عاجزاً.

٦. الأصل: جوداً.

٧. سورة فصّلت: الآية ٤٦.

[الوجه الأوّل من احتجاج الجبرية]

«أحدها: أنّ العبد إمّا أن تكون نسبة الفعل و العدم» ـ يعني الترك ـ «إليه على السويّة» بأن يكون قادراً على الفعل بدلاً عن الترك و على التّرك بدلاً عن الفعل، «أو يجب أحدهما، و الثاني يلزم [۸۹ ب] منه الجبر و عدم المكنة»، لأنّ أحد الطرفين ـ أعني الفعل و الترك ـ إذا كان واجباً كان الطرف الآخر ممتنعاً، و لا قدرة علىٰ شيءٍ منهما، «و هو[1] المطلوب» و الأوّل إمّا أن يفتقر في إيجاده أحد ذينك الطرفين إلىٰ مرجّح، أو لايفتقر، و الثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجّح، «و الأوّل لايخلو إمّا أن» يكون ذلك المرجّح الذي «يفتقر في إيجاده أحد الطرفين إليه من فعله أو من فعل اللّٰه تعالىٰ، و الأوّل يلزم منه التسلسل»، لأنّا ننقل الكلام إلىٰ ذلك المرجّح و نردّد فيه كما رددنا في أصل الفعل، و كذلك في مرجّح المرجّح إلىٰ غير النهاية، و إنّه محال، «و الثاني» ـ أعني أن يكون المرجّح من فعل اللّٰه تعالىٰ ـ «يلزم منه الجبر، لأنّ عند حصول ذلك المرجّح يجب الفعل، و إلّا لكان الفعل و الترك ممكنين، فلابدّ من مرجّح [آخر][2]»، فإمّا أن «يتسلسل» و هو محال، أو ينتهي «إلىٰ مرجّح ملجيء يجب معه الفعل، و ذلك عين[3] الجبر».

«أجاب المصنّف» عن هذه الحجّة «بوجوه:»

«أحدها: أنّ المرجّح ليس أمراً نخترعه، فيكون مرجّحاً، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجّح، و الوجوب لايستلزم الجبر[4]، لأنّه بالنظر إلى القدرة ممكنٌ و بالنظر إلىٰ هذا المرجّح و هو العلم الحاصل من اللّٰه تعالىٰ واجبٌ، و ليس العلم هو المقتضي للفعل»، و إنّما المقتضي له قدرة العبد، «و هكذا إذا علم اشتمال» إيجاد الفعل في «الوقت» المعيّن «علىٰ المصحلة و انتفائها عنه في وقت آخر، فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت» المشتمل علىٰ المصلحة، و الهاء في قوله: فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت» عائِدة إلىٰ مصدر "علم"، و

---

۱. الأصل: هذا.

۲. من النسختين.

۳. الأصل: غير.

٤. الأصل: لايستلزمه، الف: لاستلزامه الخير.

هو العلم.

«وثانيها: أنّ القادر يرجّح أحد المقدورين علىٰ الآخر، لا لمرجّح كما في الهارب من السبع إذا عنّ» ـ أي عرض ـ «له طريقان» متساويان، «و الجائع إذا حضر[1] له رغيفان متساويان، أو العطشان يحضره[2] قدحان» متساويان، «فإنّ الفاعل يرجّح أحدهما» على الآخر، «لا لمرجّح».

«و ثالثها[3]: أنّا قد أجمعنا» ـ أي جماعة [من][4] المتكلّمين ـ «علىٰ عدم اشتراط التخصيص[5]» ـ أي الترجيح لمرجّح زائِد على الإرادة ـ «في حقّ واجب الوجود تعالىٰ و إلّا لزم الجبر في حقّه تعالىٰ علىٰ قولكم، فليكن[6] كذلك في حقّ العبد».

[الوجه الثاني من احتجاج الجبرية]

«الثاني» ـ أي من الوجوه التي احتجّ الجبريّة ـ «أنّ العبد لوكان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، و التالي باطل بالوجدان، فإنّا نفعل الحركة و هي مركّبة من أجزاءٍ لاتتجزّأ و نحن لانعلم تلك[7] الأجزاء، و البطيء يفعل سكنات» [بين حركاته][8]. لأنّ [علّة][9] البطؤ تخلّل السكون عندهم مع أنّه لاشعور له بتلك السكنات ألبتّة. «فالمقدّم» ـ و هو كون العبد موجداً لأفعاله ـ «مثله» ـأي في البطلان ـ «و الشرطية ظاهرة، لأنّ الفاعل بالاختيار عالم» بما يفعله «بالضرورة» علماً تفصيليّاً «لتساوي نسبة آحاد الكلّي[10] إلى الإيجاد» و كالمتحرّك مثلاً لايجوز أن يقصد حركةً ما في الجملة، لأنّ نسبة مطلق الحركة إلىٰ جميع أفرادها كالسريعة و البطيئة و الصاعدة و الهابطة و المستقيمة و المستديرة و باقي أقسام الحركة واحدة. فحصول واحدة [معيّنة][11] من هذه

---

١. *أنوار الملكوت*: حصل، الف و ب: حضره.
٢. *أنوار الملكوت*: حصل، الف و الأصل: يحضره.
٣. الف: ثالثهما.
٤. من ألف.
٥. الأصل: المخصّص.
٦. الأصل: فليس.
٧. الأصل: بكلّ، بدل: تلك.
٨. من ألف و ب.
٩. من ألف و ب.
١٠. الأصل: الكلّ.
١١. من النسختين.

الحركات عن الفاعل لابدّ له من مرجّح علىٰ باقي الأقسام و ليس إلّا اختصاص الحركة المعيّنة بالقصد إلىٰ إيقاعها دون الباقيات، فإذن لابدّ من القصد الجزئي و هو القصد المتعلّق بحركة معيّنة مثلاً، و ذلك لايمكن إلّا بعد العلم بتلك الحركة.

«و لأنّه يلزم» ـ أي علىٰ تقدير عدم علم الفاعل [۹۰ آ] بالاختيار بما يصدر عنه ـ «نفي علمنا بكونه تعالىٰ عالماً»، لأنّا إنّما نستدلّ علىٰ علمه بصدور هذه الأفعال عنه، فإذا جاز صدور الأفعال عن[۱] فاعل غير عالم جاز أن تصدر هذه الأفعال عنه من غير علم بها.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف عن هذا ـ «بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز أن يصدر عن الإنسان فعل لايعلمه علىٰ سبيل التفصيل، ولايقدح ذلك» ـ أي[۲] وجود الفعل الاختياري من دون العلم ـ «في عالميّة اللّٰه تعالىٰ» ـ أي في علمنا بكونه تعالىٰ عالماً ـ «لأنّا إنّما استدللنا علىٰ عالميّته تعالىٰ بوقوع الإحكام» و الإتقان «في أفعاله لا بمجرّد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد» منفكّاً[۳] عن العلم به.

و اعلم: أنّ في هذا الجواب نظرٌ، فإنّه في الحقيقة منع الملازمة الّتي قد برهنوا عليها و جواز صدور فعل عن الإنسان علىٰ سبيل الاختيار من غير علم به ممنوعٌ، علىٰ تقدير كون العبد محدثاً له.

و الأولىٰ في الجواب: المنع من بطلان التالي، فإنّ الحقّ أنّ كلّ فعلٍ يصدر عنّا باختيارنا فهو معلوم لنا مفصّلاً حال إيجاده، و أجزاء الحركة و السكنات علىٰ تقدير القول بكونها أموراً وجودية معلومة حال صدورها، إلّا أنّها لاتبقى محفوظة ثابتة في القوّة المدركة لها،[٤] لضعف إدراكها لكونها غير مقصودة بالذات، بل بعيدة عن المقصود الذاتي و لصغرها[٥].

---

۱. الأصل: من.
۲. الأصل: + في.
۳. الف: فانفكا.
٤. الأصل: + إمّا.
٥. الأصل: و أصغرها.

[الوجه الثالث من احتجاج الجبريّة]

«الثالث: لو أراد العبد خلاف مراد اللّٰه تعالى» من الأشياء المقدورة للعبد، كما لو أراد تحريك جسم معيّن في وقت معيّن و أراد اللّٰه تعالىٰ تسكينه في ذلك الوقت، «لزم[1] المحال»، لأنّ المرادين إن وقعا اجتمع الضدّان و هو محال، و إن لم يقعا لزم المحال أيضاً، لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر، فلو عدما معاً لوقعا معاً، لوجود علّتهما خاليتين من الموانع، فيلزم اجتماع وجودهما و عدمهما، و هو محالٌ.

و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح، لأنّ التقدير أنّهما متساويان في الاستقلال بالتأثير، و هذا التقدير ـ أعني إرادة العبد مُنافِيَ مراد اللّٰه تعالىٰ ـ أمرٌ ممكنٌ لو كان العبد قادراً، ليكن[2] قد لزم منه أحد هذه المحالات المذكورة، فلايكون هذا التقدير ممكناً، فلايكون العبد قادراً، و هو المطلوب.

و في هذا نظرٌ، فإنّا[3] نقول: يقع مراد اللّٰه تعالىٰ، إذ لانسبة لقدرته إلى قدرة العبد، [و العبد][4] إنّما تكون قدرته مؤثّرة و إن انضمّت إليها الإرادة، إذالم تكن قدرة اللّٰه تعالىٰ و إرادته معارضتين لها، أمّا على تقدير التعارض فلايقع مراد العبد.

و قوله: «لأنّ المانع[5] من وقوع مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر» ممنوع، بل المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود سبب ضدّه، و حينئذٍ لايلزم وقوعهما على تقدير عدمهما.[6]

قوله: «و الجواب: مراد اللّٰه تعالىٰ يقع[7]، لأنّ قدرته أقوىٰ».

[المسألة الرابعة: في أنّه تعالىٰ لايريد القبيح]

قال المصنّف: «و ليس القديم مريداً للقبائح من عباده، و عندنا لايكاد الخلاف يتحقّق هٰهنا،

---

١. الأصل: لزمه
٢. الأصل: لكان.
٣. الأصل: بانا.
٤. من الف.
٥. الأصل: إلا للمانع، بدل: لأن المانع.
٦. العبارة من قوله: "و قوله لأن المانع" إلى قوله: "عدمها" لم ترد في نسخة ألف.
٧. هذه الكلمة أعني: "يقع" محذوفة في نسخة ألف.

لأنّ الإرادة هي العلم علىٰ ما سبق، و إن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن نستدلّ[1] عليه بالأمر والنهي و أنّ الطاعة موافقة الإرادة[2]، فيكون الكافر مطيعاً و أنّ الرضا واجب بقضائه، فكيف يرضى بالكفر و تعلّقهم بادّعاءِ التعجيز ليس بشيءٍ، و إنّما يكون عاجزاً لو لم يقدر علىٰ إجبارهم و قد بيّنّا أنّه قادرٌ».

قال [۹۰ ب] الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإماميّة و المعتزلة على أنّه تعالىٰ لايريد القبائح ولايرضىٰ بها و لايحبّها، بل يكرهها و أنّه تعالىٰ يريد الطاعات و الإيمان من الكافر و غيره، وقالت المجبّرة: بل القبائح يريدها اللّٰه تعالىٰ و يكره الطاعات و الإيمان من الكافر».

«و اعلم: أنّ على قول الشّيخ أبي إسحاق» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ الإرادة [نوع][3] من العلم لايتحقّق الخلاف هنا، لأنّه تعالىٰ عالم بقبح القبيح»، و ذلك العلم صارف عنه لا داعي إليه، «فالمراد إن كان من أفعال عباده، [فهو][4] ممّا أمر به، و إن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، و الداعي هو الإرادة»، و هو عبارة عن العلم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فعلىٰ هذا يستحيل إرادته للقبيح مطلقاً، أمّا استحالة إرادته من عباده فلأنّ معناها أمرهم بها، و هو محال اتّفاقاً للإجماع علىٰ أنّ كلّ ما أمر اللّٰه به عباده فهو حسن غير قبيح، و أمّا استحالة إرادته من فعله فلأنّها عبارة عن داعيه إليه، و لاداعي له إلىٰ فعل القبائح لعلمهِ بقبحها الصارف له عن فعلها.

قوله: «أمّا علىٰ قول المشايخ الّذين أثبتوا للّٰهِ تعالىٰ صفة المريديّة[5] زائِدة علىٰ الداعي، فيتحقّق الخلاف معهم».

قوله: «و استدلّ الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «علىٰ أنّه تعالىٰ يريد الطاعات و يكره المعاصي علىٰ قول المشايخ بوجوه:»

«الأوّل: أنّه تعالىٰ أمر بالإيمان و نهى عن الكفر، و لابدّ في الأمر من طلب و اقتضاء للفعل» المأمور به اتّفاقاً، و ذلك الطلب «و الاقتضاء هو الإرادة»، و لابدّ في النهي من طلب و اقتضاء

---

۱. الأصل: يدل.

۲. الأصل: للارادة.

۳. من الف و ب.

٤. من *أنوار الملكوت*، الف و ب: فما أمر به.

٥. الأصل: للمريدية، ب: المريد به.

لترك[١] المنهي عنه و ذلك معنى[٢] الكراهة.

«الثاني: أنّ اللّٰه تعالىٰ لو أراد من أبي‌لهب الكفر لكان مطيعاً له، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة أنّ الطاعة موافقة الإرادة[٣] مع الرتبة» و هي عبارة عن كون المطاع أعظم من المطيع، و يدلّ علىٰ كون الطاعة عبارة عمّا ذكرناه[٤]، أمّا على الجزء الأوّل و هو كونها موافقة الإرادة[٥]، فقول الشّاعر:

ربّ من انصحت[٦] غيظاً صدره[٧] «قد تـمنّى لي مـوتاً لَـمْ يُـطَع»

أي لم يحصل له منيته و إرادته.

و أمّا على الجزء الثاني و هو اعتبار الرتبة، «فإنّه لولاه ليسمّىٰ[٨] اللّٰه تعالىٰ مطيعاً لنا، إذا فعل مرادنا»، وهو باطل اتّفاقاً.

و لقائل أن يقول: إنّ البيت المذكور كما دلّ على الجزء الأوّل من المدّعىٰ كذا دلّ علىٰ نقيض الجزء الثاني منه، و ذلك أنّه سمّى حصول أمنيته المتمنّىٰ[٩] و هو موته طاعة له و الموت من فعل اللّٰه تعالىٰ، فيكون اللّٰه تعالىٰ مطيعاً لذلك المتمنّىٰ لو فعل أمنيته و مراده، و حينئذٍ لاتكون الرتبة معتبرة، هذا إذا كان إطلاق لفظ الطاعة هنا حقيقة، و لو كـان مـجازاً لم يـبق فـيه دلالة عـلىٰ المطلوب، إذ المجاز لايجب إطّراده.

«الثالث: لو كان الكفر و الفسوق و غيرهما من القبائح بقضاء اللّٰه تعالىٰ لوجب الرضا بـه لوقوع الإجماع[١٠] على الرضا بقضاء اللّٰه تعالىٰ، لكنّ الرضا بالكفر كفرٌ».

و اعلم: أنّ المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ صرّح بأنّه استدلّ بالوجوه المذكورة على أنّه تعالىٰ لايريد القبائح و إنْ سلّمنا قول الشيوخ أمكننا[١١] أن ندلّ عليه بالأمر و النهي، فإنّ "الهاء" فـي

---

١. الف: الترك.
٢. الف: يعنى.
٣. الأصل: للارادة.
٤. النسختان: ذكرنا.
٥. الأصل: للارادة .
٦. الف: أنضجتُ، ب: افصحت.
٧. الف: صلت (قلبه).
٨. ب: لايسمّىٰ.
٩. الف: التمنّىٰ.
١٠. الأصل: الاجتماع.
١١. الأصل و الف: أمكنا.

قوله: "عليه" عائِدة إلىٰ المدّعىٰ المذكور، و هو قوله: «و ليس القديم مريداً للقبائِح»، إذ لامرجع سواه، و الوجهان الأخيران إنّما دلّاً علىٰ ذلك خاصّة، و الدليل [٩١ آ] الأوّل يدلّ علىٰ إرادة الطاعات و كراهة[١] المعاصي علىٰ تقدير كون الأمر مستلزماً للإرادة و النهي مستلزماً للكراهة.

و اعلم: أنّه لانزاع في كونه تعالىٰ مريداً للطاعات التي علم وقوعها و غير مريد للمعاصي التي علم عدم وقوعها، بل ذلك مجمع[٢] عليه، و إنّما النزاع في كونه تعالىٰ مريداً للمعاصي الواقعة [من][٣] العباد[٤] و في كونه مريداً للطاعات التي لم تقع كإيمان من علم استمرار كفره، فعند أصحابنا أنّه مريدٌ للطاعات الّتي لم تقع و كارهٌ للمعاصي الواقعة، وعند المجبّرة أنّه غير مريد للطّاعات الّتي لم تقع، و أنّه مريد للمعاصي و القبائِح الواقعة.

و وجه دلالة الدليل الأوّل علىٰ هذا المذهب أن نقول: اللّٰه تعالىٰ أمر بالطاعات من علم أنّه مستمرّ الكفر و العصيان إجماعاً و نهىٰ عن المعاصي و القبائِح الواقعة اتّفاقاً، فلو كان اللّٰه تعالىٰ مريداً لتلك القبائِح و غير مريد لتلك الطاعات لكان آمراً بما لايريده[٥] ناهياً عمّا يريده[٦] و إنّه[٧] محال لاستدعاء الأمرِ الإرادة و النهي عدمَها.

و الشارح دام ظلّه جعل استدلال المصنّف بالأوجه الثلاثة المذكورة علىٰ أنّه[٨] تعالىٰ يريد الطاعات[٩] و يكره المعاصي.

و فيه نظر، لما ذكرناه و يمكن أن يقال: مراده دلالة مجموع الأدلّة الثلاثة علىٰ ذلك، لا دلالة كلّ واحد منها بانفراده، فإنّ ذلك محتمل و إن كان بعيداً.

قوله: «و أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل بأنّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره»، أي غير إرادة الفاعل[١٠] لفعل[١١] غيره، و [الأمر إنّما يدلّ علىٰ الإرادة الثانية، يعني إرادة الفاعل لفعل

---

١. الأصل: كراهية.
٢. الأصل: مجموع.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: للعباد.
٥. الف: لايريد، ب: يريد.
٦. الأصل و الف: يريد.
٧. الف: و هو.
٨. الأصل: كونه.
٩. ب: مريد الطاعات
١٠. الف و ب: غير الفاعل.
١١. الأصل: فعل.

غيره][١] لا على الأولىٰ التي هي إرادة الفاعل لفعله.

«و مدّعانا» ـ أي جماعة[٢] الأشاعرة في قولنا: اللّه تعالىٰ مريد للمعاصي[٣] ـ إنّما «هي الأولىٰ»، لأنّه الفاعل لها[٤]. «كذا الكلام في الحجّة الثانية، فإنّ الطاعة موافقة الإرادة[٥] الثانية دون الأولىٰ»، و حنيئذٍ لايكون الكافر مطيعاً، لأنّ كفره مراد للّه[٦] تعالىٰ بالإرادة التي هي شريكة القدرة في الإيجاد.

«و عن الثالثة أنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء اللّه تعالىٰ طاعة و لا من حيث هذه الحيثيّة كفر».

قوله: «[و أقول:][٧] المتكلّمون لم ينازعوا في أنّ الأمر إنّما يدلّ على الإرادة [الثانية][٨]»، يعني إرادة الفاعل لفعل غيره، «و كذا الطاعة»، فإنّها موافقة هذه الإرادة ـ يعني الثانية ـ «و لم يقل أحد أنّ الأمر يدلّ على إرادة الفاعل لفعله، ولا الطاعة أيضاً»، أي و لم يقل أحد أنّ الطاعة موافقة الإرادة[٩] الأولىٰ.

و قوله: «الرضا بالكفر من حيث هو قضاء اللّه تعالىٰ طاعة» معناه أنّ الرضا بالكفر طاعة «من حيث استناد وجوده إلى اللّه تعالىٰ و كفر لا من هذه الحيثيّة و هو باطل، فإنّ القبيح لايختلف بالنسبة إلىٰ الفاعلين[١٠]، فإنّ الرضا بالكفر قبيح سواء استند إلىٰ اللّه تعالىٰ أو إلىٰ غيره».

و اعلم: أنّ حاصل كلام المحقّق هنا: أنّكم إن أردتم بالإرادة الّتي يدلّ عليها الأمر و تسمّى موافقتها طاعةً إرادة الفاعل لفعل[١١] غيره فهو مسلّم، إلّا أنّه يكون استدلالاً بالشيء علىٰ نفسه، إذ معنىٰ[١٢] هذه الإرادة أمر الفاعل ذلك الغير بالفعل علىٰ ما تقدّم بيانه من كون إرادة اللّه تعالىٰ لأفعال عباده عبارة عن أمرهم بها و الاتّفاق واقع علىٰ أنّه تعالىٰ آمرٌ بالطاعات المعلومة وقوعها

---

١. من الف و ب.
٢. الأصل: جملة.
٣. الف: يريد المعاصي.
٤. الف: لها
٥. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين.
٦. الأصل: الله.
٧. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: للارادة.
١٠. الأصل: فعل، الف: الفاعل.
١١. الف: لها.
١٢. الف: يعني.

و غيرها و غير آمرٍ بشيءٍ من المعاصي.

و إن أردتم بالإرادة [٩١ ب] إرادة الفاعل لفعل نفسه، و هو مدّعى الأشاعرة في قولهم: اللّه تعالىٰ مريد لكلّ الكائِنات لم يكن الأمر دالاًّ عليها و لاتسمّى موافقتها[١] طاعة و إلّا لكان الفاعل مطيعاً لنفسه، فلايدلّ عدم كون الكافر مطيعاً بكفره علىٰ أنّ كفره غير مراد بهذا[٢] المعنىٰ.

و قول الشارح دام ظلّه: «المتكلّمون لم ينازعوا إلى آخره» لم يدفع شيئاً ممّا ذكره المحقّق، و لاينافي شيئاً ممّا ادّعاه.

و قوله: «إنّ القبيح لايختلف بالنسبة إلى الفاعلين» فيه نظر، فإنّ الكذب الصادر من المضطرّ إليه لدفع ضررٍ و تخليص نبيٍّ[٣] ليس كالكذب الصادر عن المختار.

و لهذا يجوز ذمّ الأخير دون الأوّل، و كذا الكذب الصادر عن الصبي و المجنون ليس كالصادر عن البالغ العاقل في القبح.

و اعلم: أنّ المحقّق رحمه اللّه لو حذف لفظة[٤] «غيره» الأولىٰ في قوله: «غير إرادة غيره لفعل غيره» و قال: «غير إرادته لفعل غيره» لكان أولىٰ، لأنّها زائِدة من غير ضرورة.

قوله: «احتجّ المخالف بأنّ اللّه تعالىٰ لو أراد الايمان من الكافر» مع أنّ الكافر أراد الكفر «لكان الكافر أقدر» ـ أي أعظم قدرة ـ «من اللّه تعالىٰ لعدم وقوع مراد اللّه تعالىٰ و وقوع مراد الكافر» و هو[٥] الكفر، «فيكون اللّه تعالىٰ عاجزاً، و هو باطل بالإجماع، و لأنّه [تعالىٰ][٦] عالم بأنّ الكافر لايؤمن، فإيمانه حينئذٍ محال، و المحال غير مراد».

«و الجواب عن الأوّل: أنّ العجز إنّما يلزم[٧] لو كان الله تعالىٰ[٨] لايقدر علىٰ إجبار الكافر على الإيمان وليس كذلك، لأنّ اللّه تعالىٰ قادر على كلّ مقدور على ما بيّنّا، و إنّما لم يرد منهم الايمان على سبيل الجبر لانتفاء التكليف حينئذٍ»، إذ هو منوط بقدرة المكلّف.

---

١. الأصل و ب: موافقها.

٢. الأصل: لهذا.

٣. الأصل: شيء.

٤. الأصل: لفظ.

٥. الأصل: من، بدل: و هو.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: + إن.

٨. أنوار الملكوت: انما يلزم لو قلنا إنّه تعالىٰ.

«و عن الثاني: أنّ خلاف المعلوم ممكن من حيث ذاته على ما بيّنّا، و لأنّه أورد في الطلب علىٰ مذهبهم»، فإنّ الأمر و إن كان عندهم غير ملزوم للإرادة، إلّا أنّه لابدّ فيه من الطلب اتّفاقاً، فلوكان العلم بعدم وقوع الإيمان من الكافر موجباً لاستحالته، لاستحال كونه مطلوباً، كما استحال كونه مراداً بزعمهم، فلايكون مأموراً، و هو خلاف الواقع اتّفاقاً.

[المسألة الخامسة: في المتولّدات]

قال المصنّف: «تقع الأفعال المتولّدة منّا لتوجّه الأمر و النهي إلىٰ الفعل و الترك و كيف لا، و أصل القبائح ـ و هو الظلم و الكذب ـ متولّد».

قال الشارح دام ظلّه: «المباشر من الأفعال عند المتكلّمين [هو][1] الذي يحدثه[2] العبد ابتداءً» ـ أي من غير توسّط فعل آخر ـ «في محلّ قدرته، و المتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم» المتولّد عن النظر «أو خارجاً عنه، كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا[3]» و ذكر اليد، لأنّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا لاختصاص هذا الحكم بها، فإنّ غيرها من الأعضاء قد تحرّك به كالرجل مثلاً، و قد يفسّر المتكلّمون المباشر بما لايتعدّىٰ محل القدرة والمتولّد بما يتعدّاه و يتجاوزه.

قوله: «و اختلف المتكلّمون في المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا، فذهب المصنّف إلىٰ أنّ كلّما تولّد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولّد عن فعل المباشر» كحركة اليد بسبب اعتماد المباشر على التفسير الأوّل للمباشر و المتولّد و كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، «أو» تولّد عن فعل «متولّد عن مباشر» كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل و كحركة [٩٢ آ] الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني «و هو مذهب جمهور المعتزلة».

«و قال النظّام: إنّه لايفعل إلّا[4] ما يوجد في محلّ قدرته»[5] كحركة يده «و ما يتجاوزه»

---

١. من ألف و ب.
٢. الأصل: يحدث في.
٣. الأصل: يدينا.
٤. الأصل: إلّا في ما.
٥. الأصل: القدرة.

كحركة القلم، «فهو واقع بطبع المحلّ»، و معناه أنّ القلم إذا كان ملاصقاً لليد المتحرّكة تحرّك[1] بطبعه لابفعل الكاتب.

و ذهب معمّر إلىٰ أنّه لافعل للعبد ألبتة إلّا الإرادة و ما يحدث بعدها، فهو واقع بطبع المحلّ.

«و ذهبت المجبّرة إلىٰ أنّ الأفعال المتولّدة من اللّه تعالىٰ و ليس للعبد فيها كسب، كما قالوه[2] في الفعل المباشر».

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ» علىٰ وقوع الأفعال المتولّدة منّا «بأنّ المكلّف مأمور بالإحسان و منهيٌّ عن الظلم» اتّفاقاً، «و هما متولّدان، و لايفعل الأمر و النهي إلّا مع قدرة» المأمور و المنهيّ على الفعل، «ثمّ أنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبائِح و أشدّها قبحاً هو الظلم و الكذب»، فإنّ أكثر القبائح فروع لهما، [و هما][3] متولّدان، أمّا الكذب فظاهر، و أمّا الظلم فبعض أنواعه متولّد كالضرب و الشتم لمن لايستحق ذلك، و ليست[4] من فعل اللّٰه تعالىٰ لاستحالة صدور القبيح[5] عنه تعالىٰ علىٰ ماتقدّم، فتعيّن صدورها من العبد.

قوله: «فكيف ينفى المتولّد عنّا»، مع أنّا مكلّفون بترك الظلم و الكذب، و التكليف بترك الشيء لايتحقّق إلّا مع كون ذلك المتروك ممكن الصدور من المكلّف و إلّا لَجازَ أن يكلّفنا اللّٰه تعالىٰ بترك الصعود إلى السماء و تغيير الكواكب عن مواضعها[6].

قوله: «و لأنّه يحسن منّا[7] المدح و الذمّ عليها» ـ أي على الأفعال المتولّدة ـ «بل هنا أظهر» ـ أي حسن المدح و الذمّ[8] على الأفعال المتولّدة أظهر منه على الأفعال المباشرة ـ «فإنّ الذم على القتل و الشتم» لغير المستحقّ لهما «و المدح على الكتابة» كما في كتابة المصاحف و الأحاديث النبويّة «و غيرها من الصنائع» كبناء المساجدو القناطر «أعرف عند العقلاء من المدح و الذمّ على المباشر» كالاعتماد و النظر.

---

١. الف: فحركته، ب: محرّك.
٢. الأصل: قال في.
٣. من الف و ب.
٤. الاصل: و ليس.
٥. الأصل: القبح.
٦. الف: مواضعا.
٧. الأصل: منه.
٨. الأصل: منه.

و فيه نظر، فإنّ القدرة على سبب الفعل ـ أعني ما يتوقّف وجود ذلك الفعل عليه ـ كافية في صحّة التكليف به، و تكليفنا بترك الظلم و الكذب إنّما هو تكليف بترك سببهما.

و إنّما [ذكرا و][١] أهمل ذكر السبب لكونهما مقصودين بالذات، و ترك السبب مقصود بالعرض، كما تقول: لاتحرق فلاناً بالنار، فإنّ المنهيّ عنه ليس نفس الإحراق، إذا ليس من فعله اتّفاقاً، بل سببه و هو الإلقاء في النار، والمدح على المباشر ليس أخفىٰ من المدح على المتولّد، فإنّ المدح على الايمان أظهر من المدح علىٰ كلّ فعل متولّد مع أنّ الايمان مباشر و كذا الذم على الكفر، فإنّه أظهر من الذم علىٰ كلّ قبيح متولّد مع أنّه مباشر.

قوله: «احتجّوا» ـ أي المجبّرة على انتفاء الفعل المتولّد عنّا ـ «بأنّه إذا التصق جسم بكفّي قادرين و جذبه أحدهما» ـ أي حرّكه إلى جهته ـ «حال دفع الآخر» ـ أي حال تحريك الآخر [له][٢] عن جهته [إلى جهة][٣] الأوّل ـ «فليس وقوع الحركة بأحدهما أولىٰ من الآخر»، لأنّ فعل كلّ منهما سبب مستقلّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجّح، «و وقوعها[٤] [بهما][٥] معاً محالٌ و إلّا لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد» و هو محال أيضاً، و إذا امتنع وقوعها[٦] بهما معاً و بأحدهما تعيّن وقوعها[٧] بغيرهما، و هو المطلوب [٩٢ ب].

قوله: «و الجواب: قوّة الجسم قابلة للتجزئة»، و المراد بقوّة الجسم الميل القائم به الذي يقتضيه[٨] بحسب طبعه، إذ كلّ جسم عند الأوائل فهو ذو ميل طبيعيّ، و ذلك الميل قابل للتجزئة إلىٰ ما لايتناهى، كما أنّ الجسم القابل له كذلك، و المحرّك للجسم[٩] يوجد ميلاً قسريّاً مضادّاً للميل الطبيعيّ القائم بالجسم، «فأحد القادرين يغلب» بميله القسريّ الذي يحدثه «بعض أجزاء» الميل الطبيعيّ «و القادر الآخر جزءاً آخر، و تَحَصُّلُ الحركة بهما معاً» ـ أي بالقادرين بسبب الميلين اللَّذَيْنِ فعلا بهما[١٠] ـ «أقوىٰ» ـ أي أسرع ـ «من حصولهما بأحدهما، و لولا ذلك

---

١. من النسختين.
٢. من الف و ب.
٣. من ألف.
٤. الأصل و ب: و قوعها.
٥. من النسختين.
٦. الأصل: وقوعهما.
٧. الأصل: وقوعهما.
٨. الف: يقبضه.
٩. الأصل و ب: الجسم.
١٠. النسختان: فعلاهما.

لساوت[١] حركةُ الجسم عند صدورها عن قادر واحد حركتَهُ عند صدورها عن قادرين، و لم تكن أحديهما[٢] أشدّ من الأخرىٰ، و ذلك باطل قطعاً.

و اعلم، أنّ هذا الجواب ذكره المحقّق عقيب ذكر فخرالدّين للحجّة المذكورة، و هو مبنيٌّ علىٰ ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكل جسم[٣] و قبوله الانقسام[٤] إلى ما لايتناهىٰ، ولايتأتّىٰ ذلك علىٰ ما قاله المتكلّمون من ثبوت الجزء الّذي لايتجزّأ، و لهذا حذف المحقّق رحمه اللّٰه تعالىٰ لفظة الجزء، و ذكر بدلها لفظة الجسم، لأنّ فخر الدّين أورد الحجّة المذكورة هكذا لنا: إذا التصق جزء واحد بيد زيد و عمرو و جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر إلى آخره.

---

١. الأصل و ب: لتساوت.

٢. الأصل: و لم يكن أحدها.

٣. الأصل: الجسم.

٤. الف: لانقسام.

[المقصد الثامن: في الآلام و الأعواض]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولىٰ: في الوجه الذي يقبح له الألم]

قال المصنّف رحمه اللّه تعالى: «الألم يقبح في الشاهد لأنّه عبث، و هو أن يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دونه، و لأنّه ظلم و هو ما لانفع[1] فيه و لايستحقّ و لايشارف الاستحقاق و يدخل في النفع دفع الضرر، و لأنّه مفسدة و يحسن عند عرائِه عن هذه الوجوه، و لايقبح الألم بمجرّد الضرر كالمستحقّ، و لايسمىٰ[2] ضرراً عند الاستحقاق،و الظنّ في النفع قائِم مقام العلم».

قال الشارح دام ظلّه: «ذكر الشيخ وجوهاً ثلاثة في قبح الألم:»

«الأول: كونه عبثاً، و هو اختيار أبي‌هاشم، و المراد هٰهنا بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دون الألم» و إنّما قال: «هٰهنا»، أي في الألم، لأن العبث[3] حقيقة[4] في الفعل الخالي عن الغرض سواء كان ألماً أو غير ألم، و في الألم يصدق على معنى آخر و هو «ما يفعل[5] من الألم[6] لغرض يمكن الوصول إليه» ـ أي إلى ذلك الغرض من دون الألم ـ «مثاله: من استأجر غيره لينزح ماء البحر و يقذفه فيه»، مع أنّه لاغرض له في ذلك إلّا إيصاله[7] الأجرة.

---

١. الأصل و ب: لايقع.

٢. الأصل: لايستحق.

٣. الأصل: البعث.

٤. الأصل: حقيقته.

٥. الف: فعل.

٦. النسختان: الآلام.

٧. الأصل: ايصال.

و كمن «أنقذ غيره من الغرق بشرط كسريده و لامنفعة له في كسرها و لاغرض» له إلّا إنقاذه، «فإنّ الألم هٰهنا» ـ و هو الحاصل بنزح الماء و قذفه و الحاصل بكسر اليد ـ «قبيح قطعاً، ولا وجه لقبحه إلّا كونه عبثاً» بالتفسير المذكور، لأنّ فعل هذا الألم لغرض إيصال العوض إلى الأجير في الأوّل، و هو متمكّن من إيصاله إليه من غير ألم، وكذا الثاني يمكن أن ينقذه من الغرق من غير أن يكسر يده، و ليس هذا الألم ظلماً، لأنّه بالعوض[1] المذكور خرج عن الظلم.

«الثاني» من الوجوه الثلاثة المقتضية لقبح الألم: «كونه ظلماً، و قد حدّه الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ بأنّه الضرر» الذي لانفع فيه، و هو مستحقّ و لايشارف الاستحقاق، و يدخل في النفع دفع الضرر، فإنّه يُعَدُّ نفعاً في العرف، «فبالنفع» ـ أي النفع المنفيّ ـ «يخرج بيع الإنسان ثوبه المساوي درهمين بثلاثة، فإنّه و إن كان البيع ضرراً من حيث خروج الثوب عنه إلاّ أنّه من حيث النفع [۹۳ آ]» و هو تحصيل الثمن «انتفى وجه الظلم»، و هذا المثال يشعر بأنّ انتفاء الظلم إنّما كان لأجل تحصيل النفع بزيادة الثمن على القيمة، و ليس كذلك، و إلّا لكان علىٰ تقدير بيعه بغير زيادة ظلماً، و هو ظاهر البطلان.

«و دخل تحت قوله: "النفع دفع الضرر" كمن يقطع يده المتأكّلة[2] لدفع التلف، و خرج بالاستحقاق المنفيّ عقاب الكفّار و تأديب العبيد»، فإنّهما مستحقّان[3]، فخرجا عن كونهما ظلماً بذلك.

«و بقوله» ـ أي و خرج بقوله ـ «ولايشارف الاستحقاق الألمُ الواقعُ[4] على جهة المدافعة، كما إذا دفعنا إنساناً و مانعناه، فوقع به ضررٌ لم نقصده، بل قصدنا الممانعة» و دفع أذاه، «فإنّه لايكون» الضرر «ظلماً، و لايستحقّ» المتألّم به «عوضاً، و إنّما قلنا: يشارف الاستحقاق، لأنّ جماعة من المتكلّمين ذهبوا إلىٰ أن هذا[5] الألم» ـ يعني الداخل على المدفوع بالمدافعة ـ «مستحقّ و ليس بجيّد، لأنّ المستحقّ مايقع جزاءً على الفعل، و المدافع لم يفعل بعد» ما يستحقّ به الألم، «و لأنّه

---

۱. الف: الغرض.
۲. الأصل: الشاكلة.
۳. الأصل: يستحقان.
٤. الف: الآلام الواقعة.
٥. الأصل: هنا.

لو حَسُنَ لكونه مستحقاً لَحَسُنَ منّا قصد الإيلام».

«و منهم» ـ أي و من المتكلّمين ـ «من قال: إنّما لم يقبح لأنّ العوض فيه على اللّٰه تعالىٰ، فإنّه ركز[1] في عقولنا حسن المدافعة المفضيّة[2] إلى الألم، كما ركز[3] في عقولنا حسن ذبح الحيوان».

قوله: «و ليس بجيّدٍ و إلّا لما حكم منكروا الشرائع بحسنه».

و في هذه الملازمة نظرٌ، فإنّ ركز اللّٰه تعالىٰ في عقولنا حسنَ المدافعة لايتوقّف على الاعتراف بالشرائع بحيث يلزم من إنكار الشرائع إنكاره، نعم كون العوض على اللّٰه تعالىٰ مستفاد من الشرائع.

قوله: «و الأصوب ما ذكره الشيخ» ـ يعني المصنف ـ «من أنّ هذا الألم يشارف الاستحقاق» ـ أي يقاربه ـ «فلايكون قبيحاً».

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: «و يُشارفُ الاستحقاق» احترازاً من المستحقّ لنوع من الألم: إذا فعل دونه من غير ذلك النوع أو ما يساويه، فإنّ المفعول[4] و إن لم يكن مستحقاً غير قبيح، لأنّه يشارف الاستحقاق».

«الثالث من الوجوه الثلاثة الّذي يقتضي قبح الألم» «كونه مفسدةً، و قبحه على هذا الوجه ظاهرٌ، بل قبح كلّ مفسدة و إن لم يكن ألماً، و إذا عرى الألم عن هذه الوجوه» ـ يعني الثلاثة المذكورة و هو كونه عبثاً و كونه ظلماً و كونه مفسدةً ـ «لم يكن قبيحاً، و سيأتي تفصيل ذلك ولايقبح الألم بمجرّد الضرر خلافاً لأبي هاشم، فإنّ الضرر المستحقّ غير قبيح و إن كان ضرراً.

و قال أبوهاشم: إذا حصل نفع أو دفع ضرر خرج عن كونه ظلماً و العاصي يعجل بلذّة المعصية في الدنيا، فيقارنه نفع، فلايكون ضرراً».

و كان هذا جوابَ سؤالٍ مقدّرٍ و هو أن العاصي يُعاقَبُ في الآخرة و لم يتضمّنْ هذا الألم ـ و هو العقاب ـ جلبَ نفعٍ و لا دفعَ ضررٍ مع أنّه حسن، فلو كان الألم الخالي من هذين الوصفين ـ أعني جلب النفع و دفع الضرر ـ قبيحاً، لكان العقاب قبيحاً.

---

١. الأصل: ركن، الف و ب: ركز.
٢. الأصل: المقتضية.
٣. الأصل: ركن.
٤. الأصل: المعقول.

و أجاب بالمنع من عدم تضمّنه جلب نفع، فإنّ العاصي يعجل بلذّة المعصية في الدنيا، فقارن[١] الألمَ نفعٌ.

«فأجاب السيّد [المرتضىٰ][٢] رحمه اللّٰه تعالىٰ بأنّ عبادة الأصنام لا لذّة فيها مع حصول الألم بها»، و هو العقاب عليها.

«و قد ذهب قومٌ من المتكلّمين إلىٰ أنّ الألم في النفع و دفع الضرر يُسمّىٰ ضرراً، و منعه المصنّف رحمه اللّٰه، لأنّ من سقى المريض دواءً مرّاً للمعالجة لايسمّىٰ مضرّاً به».

قوله: «الظنّ في إخراج الألم عن[٣] تسميته ضرراً [٩٣ ب] يقوم مقام العلم»، أي و الظنّ بكون الألم مستلزماً للنفع يقوم مقام العلم في إخراج ذلك الألم عن تسميته ضرراً و إن كان الظنّ غير مطابق كمن «أتعب نفسه في طلب العلم، فإنّه لا يسمّٰى مضرّاً بنفسه»، و إن كان حصول العلم بذلك الطلب مظنوناً، «فقد أقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الألم من كونه ضرراً».

[المسألة الثانية: في الوجه الذي يحسن به الألم]

قال المصنّف: «و حسنه [به][٤] معلوم في الشاهد كالمبايعات، و لايكون الظلم على هذا حسناً لنقل المنافع، لأنّ نقلها لم يكن مقصوداً فيه، و حسنُه لدفع الضرر معلومٌ كشرب المريض الدواء المرّ، و ليس في الشاهد[٥] علم متعلّق بالتحصيل، بل الظنّ، حتّىٰ قال الشيوخ مثله في الأكل، و الضرر المستحقّ حسن و الظنّ كافٍ فيه كمن أذنب و غاب عنّا، فإنّا نذمّه مع جواز توبته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الضرر يحسن لوجوه ثلاثة ذكرها المصنّف:»

«الأوّل: النفع الموفّىٰ» ـ أي كون الضرر مشتملاً على النفع الزائد ـ «فإنّا نحكم بحسن بيع الثوب المساوي درهمين بثلاثة مع حصول الضرر بالبيع»، لفقد الانتفاع بالثوب، و ذلك الحسن «لوجود النفع الموفّىٰ» و هو حصول الثمن الزائد على القيمة، «و العلم بذلك» ـ أي بحسن هذا

---

١. الأصل: يقارن.
٢. الأصل: عن، الف و ب: من.
٣. من النسختين.
٤. من الف و ب.
٥. الأصل: المشاهد.

النفع ـ «قطعيٌّ، و الظنّ كافٍ فيه»، أي لايشترط في النفع أن يكون معلوم الحصول، بل يكفي كونه مظنوناً في حسن الضرر، «فإنّا نحكم بحسن[١] بيع ما يُساوي ديناراً بدينارين نسيةً عند غلبة الظنّ بحصول الثمن عند الأجل».

«ثمّ إنّ المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ اعترض علىٰ نفسه و قال: لو كان الضرر حسناً للنفع» ـ أي لاستلزامه النفع ـ «لكان الظلم حسناً، لأنّ اللّه تعالىٰ ينقل المنافع التي للظالم إلى المظلوم» باعتبار الظلم، «و لا عاقل يحكم بحسنه، فلايكون ما ذكرتموه» ـ و هو استلزام الضرر للنفع ـ «علّةً» لحسنه.

«و أجاب عنه بأنّ المعتبر في حسن الألم كون النفع مقصوداً، و الظالم لايقصد بظلمه نقل منافعه إلى المظلوم، فلم يكن حسناً».

«الثاني» من الوجوه الّتي يحسن بها الألم « دفع الضرر، و حسن [الألم][٢] به» ـ أي بكونه دافعاً للضرر ـ «معلوم للعقلاء، فإنّهم يحكمون بحسن شرب الدواء المرّ للمريض و إن كان يكرهه و يتألّم به لدفع الضرر ـ و هو المرض ـ عنه»، و ينبغي أن يقيّد ذلك بشرط زيادة الضرر المدفوع على الضرر المحتمل لدفعه لقبح افتداء الدينار المطلوب اغتصابه[٣] بدينار مثله أو بدينارين، و لايقبح افتداؤه بنصف دينارٍ.

قوله: «و الظنّ أيضاً قائم مقام العلم في هذا الباب» ـ أي باب دفع الضرر ـ كما كان قائماً مقام العلم في الباب المتقدّم، و هو[٤] جلب النفع، فإنّا عند شرب الدواء المولم لانقطع بالبُرء و الصحّة، بل نظنّ ذلك، «فإنّه ليس في الشاهد علم متعلّق بتحصيل المطلوب من الشرب» ـ و هو البُرء ـ « بل الظنّ حاصل به حتّى أنّ الشيوخ» من العدليّة «قالوا مثله في الأكل، أي لانعلم حصول الشبع من الأكل لجواز أن يخرق اللّه العادة» بحصول الشبع عقيب الأكل، فيتخلّف حينئذٍ الشبع عن الأكل.

«الثالث» من الوجوه التي يحسن بها الألم « كونه مستحقّاً، و حسنُه» ـ أي حسن الألم عند

---

١. الف: بحسن.
٢. من ألف و ب.
٣. الأصل و ب: اعتصابه.
٤. الأصل و ب: و هي.

كونه مستحقّاً ـ «معلومٌ للعقلاءِ، فإنّهم يستحسنون المطالبةَ بالدَّين و إنْ تألّم المَدينُ، لما كان» ـ أي[١] الألم بالمطالبة[٢] ـ «مستحقّاً، و الظنّ كافٍ في هذا الباب»، أي و الظنّ بكون الألم مستحقّاً كافٍ في حسنه [٩٤ آ]، كما كان كافياً في البابين السالفين و هو كونه جالباً للنفع وكونه دافعاً للضرر، «فإنّه يحسن منّا ذمّ المذنب إذا غاب عنّا مع جواز توبته بناءً علىٰ بقاء الاستحقاق، وليس البقاء قطعيّاً، بل ظنّيّاً».

[المسألة الثالثة: في الوجه الذي يحسن منه تعالىٰ فعل الألم به]

قال المصنّف: «و الصانع تعالىٰ لايفعل الألم لدفع الضرر لقدرته علىٰ فعله ابتداءً، و لأنّهما فعله و لظنٍّ ما، لأنّه تعالىٰ عالم لنفسه، و لا لأنّه يعلم أنّه إن لم يولم زيداً فعل ما يستحقّ به العقاب لقدرته على العفو و قدرة العاصي على الامتناع، و إنّما يفعله للاعتبار، و لابدّ فيه من عوض[٣] يخرجه عن كونه ظلماً، و لايفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به، إذ ليس كالثواب المقارن تعظيماً و تبجيلاً لقبح الابتداء به، و إذا ساوىٰ الألم اللذّة في المصلحة لم يجز فعل الألم لإمكان التحصيل بغيره و التفضّل بالعوض».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت المعتزلة علىٰ أنّه تعالىٰ لايفعل الألم لدفع الضرر لوجهين:»

«الأوّل: أنّه تعالىٰ قادر على إزالة الضرر المدفوع من دون توسّط هذا الضرر» ـ يعني الألم ـ «فيكون فعله عبثاً» علىٰ ما مرّ من تفسير العبث المقتضي لقبح الألم، «و هو قبيح».

«الثاني: أنّ ذلك الضرر المدفوع إمّا أن يكون من فعله تعالىٰ أو من فعل غيره، و الأوّل باطل، لأنّه تعالىٰ قادر علىٰ أن لايفعله من دون هذا» الضرر ـ يعني الألم ـ « فيكون فعله عبثاً، ولهذا يقبح منّا أن نولم زيداً لدفع ألمٍ فعلناه[٤] به سواء زاد على الأوّل أو نقص عنه أو ساواه»، أي مع قدرتنا علىٰ إزالته بدون الألم.

«و إن كان من فعل غيره كان اللّٰه تعالىٰ قادراً علىٰ دفع ضرر الظالم من دون توسّط هذا

---

١. الأصل: إلىٰ.
٢. الأصل: المطالب.
٣. الأصل: العوض.
٤. الأصل: فعلنا.

الألم، فيكون قبيحاً».

«و اتّفقوا» ـ أي المعتزلة ـ «أيضاً علىٰ أنّه لايفعل الألم لظنٍّ ما من جلب نفع أو دفع ضرر عن المولم أو عنه تعالىٰ، لأنّه عالم بكلّ شيءٍ، فيستحيل الظنّ عليه».

«قالوا: و لايجوز أن يولم زيداً ليمنع[1] من فعل ما يستحقّ به العقاب و إن كان قد نازع فيه قوم قالوا: إذا علم اللّٰه تعالىٰ أنّه إن لم يولم زيداً فعل ما يستحقّ به العقاب، فإنّه يحسن منه تعالىٰ فعل الألم به دفعاً لضرر العقاب عنه، و لايستحقّ» زيد المتألّم[2] «بهذا الألم» الذي فعله اللّٰه تعالىٰ به «عوضاً لما فيه من النفع»، و هو سلامته من العقاب.

«و الشيخ المصنّف أبطل هذا القول بوجهين:»

«الأوّل: أنّ اللّٰه تعالىٰ قادر على العفو المسقط للعقاب[3]، فيكون توسّط الألم قبيحاً لكونه عبثاً» بالتفسير المقدّم ذكره.

«الثاني: أنّ العاصي قادر على الامتناع» و إلّا لم يكن مكلّفاً به ـ أي بذلك الامتناع ـ لاستحالة التكليف من دون القدرة، «فهو قادرٌ علىٰ دفع ضرر العقاب عنه بغير ألم، فدفعُهُ بواسطة الألم منه تعالىٰ يكون قبيحاً».

«قال السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ: العاصي متمكّن من إزالة القبيح بالتوبة» لوجوب قبولها، «فلايحسن فعل الألم به»، و المراد بالقبيح مُسبَّبُهُ، و هو العقاب، إذ هو الساقط بالتوبة، لا الفعل القبيح الموجب له.

قوله: «و هو» ـ أي جواب السيّد المرتضىٰ ـ «يتأتّىٰ عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلاً إلّا أن يعنيَ السيّد رحمه اللّٰه الوجوبَ الشرعيَّ، فحينئذٍ يتمشّىٰ كلامه[4] مطلقاً سواء قلنا بوجوب قبول التوبة عقلاً ـ كما هو مذهب الوعيدية ـ أو لم نقل للاتّفاق [٩٤ ب] علىٰ وجوب قبولها سمعاً لقوله[5] تعالىٰ:

﴿وَ هُوَ الَّذِى يَقْبَلُ التَّوْبَـةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَات﴾

---

١. الأصل و الف و ب: *ليمتنع*، *انوار الملكوت*: ليمنع.

٢. الأصل: زيداً المولم، ب: زيداً المتألم، الف: زيد المتألّم.

٣. الف: العقاب.

٤. الأصل: كلاماً.

٥. سورة الشورىٰ، الآية ٢٥.

فزدنا في الكلام المنسوب إلى السيّد قولنا: "لوجوب قبولها" ليبقىٰ إيراد كلام الشارح دام ظلّه عليه مطابقاً له.

قوله: «[و][١] إذا ثبت هذا، فالألم الّذي يفعله اللّٰه تعالىٰ في الدنيا للاعتبار» ـ أي للاتّعاظ ـ «و اللطف، و يفعله في الآخرة للاستحقاق» و هو العقاب على الذنوب.

و لقائِل أن يقول: الغرض من اللطف تقريب المكلّف من الطاعة و تبعيده عن المعصية، و اللّٰه تعالىٰ قادرٌ علىٰ أن يخلقَ في المكلّفِ رغبةً في الطاعات تُقَرِّبُهُ[٢] منها و رهبةً من المعاصي تُبَعِّدُهُ عنها، فيكون ذلك قائِماً مقام اللطف من دون توسّط ألم، فيكون فعل الألم للطف عبثاً علىٰ ما مرّ من تفسير العبث.

قوله: «و أمّا ما فعله للاعتبار فإنّه[٣] جهة حسنٍ فجاز فعله، أمّا للاستحقاق[٤] فقد تقدّم بيان حسنه، و لابدّ في الأوّل» ـ أي في الألم الّذي يفعله للاعتبار و اللطف ـ «من عوضٍ، و إلّا كان ظلماً».

«و اختلفوا» ـ أي المتكلّمون ـ «فقال أبو علي: إنّه تعالىٰ يفعل الألم للعوض» ـ أي ليُوصِلَ إلى المتألّم عوضَه ـ «و خالفه السيّد [المرتضىٰ] رحمه اللّٰه تعالىٰ لإمكان إيصال العوض من غير توسّط الألم، فيكون توسّطه حينئذٍ عبثاً و هو» ـ [أي][٥] قول المرتضىٰ رحمه اللّٰه ـ «قول شيخنا المصنّف».

«و قال بعض المعتزلة: إنّ كونه لطفاً كافٍ في حسنه إن كان لطفاً لنفس المكلّف».

«احتجّ المصنّف رحمه اللّٰه بأنّ العوض يمكن الابتداء به، فكان توسّط الألم حينئذٍ عبثاً، و العبث منفيٌّ عن اللّٰه تعالىٰ لقبحه».

«لايُقال: [هذا][٦] ينتقض بالثواب، فإنّه يحسن الابتداء به كالعوض، فيكون توسّط التكليف أيضاً قبيحاً.

---

١. من *أنوار الملكوت*.

٢. الأصل: يقرب به، الف: تقرّبه منها، ب: بقربة.

٣. الف: فلأنّه.

٤. الأصل و ب: الاستحقاق.

٥. من ألف و ب.

٦. من *أنوار الملكوت* و لم ترد في النسخ الثلاث.

لأنّا نقول: الفرق بينهما» ـ أي بين العوض و الثواب ـ «ظاهرٌ، فإنّ الثواب نفعٌ دائِم يُقارنه التعظيم و التبجيل الّذي يقبح الابتداء به، [ولا يحسن فعله إلّا بالاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الّذي لايقارنه التعظيم، فإنّه يجوز الابتداء به][1]».

و اعلم: أنّ "الذي" و صلته في قوله: «الّذي يقبح الابتداء به» صفة للتعظيم و التبجيل، و إنّما لم يثنّ الموصول و الضمير في الصّلة بأن يقول: اللّذان يقبح الابتداء بهما، لأنّ معنى التعظيم والتبجيل أمرٌ واحدٌ، و لهذا أفرد صفته.

فإن قُلْتَ: لانسلّم أنّ العوض لايقارنه التعظيم و التبجيل، فإنّ المؤمن الذي يستحقّ بإيمانه الثوابَ الدائِمَ يكون التعظيم و التبجيل لازمَيْنِ له في الآخرة، فإذا استحقّ عوضاً كان ذلك العوض مقارناً للتعظيم و التبجيل.

قُلْتُ: التعظيم و التبجيل المقارنان له على هذا التقدير يكون اقترانهما بذلك العوض اقتراناً اتّفاقيّاً عرضيّاً لايوجبهما نفس العوض بخلاف الثواب، فإنّ اقترانهما به اقترانٌ ذاتيٌّ لازم[2]، ومرادنا بالمقارنة في تعريف الثواب هذه ـ أعني المقارنة الذاتيّة ـ لا الاتّفاقيّة.

قوله: «احتجّ أبوعلي بأنّ العوض المستحقّ لايصحّ الابتداء به، و العوض المستحقّ ليس كالمتفضّل به»، إذ المستحقّ لابدّ و أن يسبقه سَبَبُ الاستحقاقِ بخلاف المتفضّل به، فإنّه قد يقع ابتداءً.

«و الجواب: الفرق بين النفعين» ـ يعني المستحقّ و المتفضّل به ـ «إنّما هو في الشاهد» لحصولهما من العباد الذين يمكن أن يطلب [المنتفعُ][3] الارتفاع عن تفضلّهم و منّتهم عليه، «أمّا في حقّه تعالىٰ» فَلافرقَ، إذ «هو التفضّل علينا [٩٥ آ] بذاوتنا وصفاتنا،» «فكيف لايطلب تفضّله».

و أمّا كون العوض المستحقّ متميّزاً عمّا ليس بمستحقٍّ، و أنّه[4] مسبوق بسببه، فذلك ممّا

---

١. لم ترد هذه العبارة في نسخة الأصل و لافي نسخة الف و إنّما وردت في نسخة ب و هي موافقة لأنوار *الملكوت*.

٢. الأصل و ب: اقتراناً ذاتياً لازماً.

٣. من ألف و ب.

٤. الأصل: فإنّه.

لانزاع فيه، و هو من هذه الحيثيّة لايكون متفضّلاً به ابتداءً، بل من حيث ذاته.

«و اختلفوا في أنّه إذا أمكن تحصيل اللطف بغير ألم من لذّةٍ أو غيرها هل يجوز فعل الألم أم لا، منع منه الشيخ أبوإسحاق المصنّف، و جوّزه السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ و أبوهاشم».

«احتجّ الشيخ بأنّ[1] الألم إنّما يحسن فعله للطف و العوض، و اللطفُ هٰهنا يحصل بـاللذّة، والعوض يحصل بالمتفضّل، فكان توسّط الألم عبثاً».

«و احتجّ السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه بأنّ المنفعة و اللطف يُخرجانِ الألمَ عـن كـونه ظـلماً وعبثاً، فساوى اللذّة».

«و الجواب: المنع من المساواة، إذ الألم إنّما يحسن للمصلحة، وقد أمكن تحصيلها من دونه، فكان توسّطه عبثاً؛ و[2] أمّا اللذّة فيحسن فعلها ابتداءً».

[المسألة الرابعة: في إبطال قول البكريّة و التناسخيّة]

قال المصنّف: «و قول البكريّـة هذيان، لأنّا نعلم تألّـمنا أطـفالاً و تألّـم البـهائِم، و قـول التناسخيّة أقرب منه، و قال شيوخنا القدماء به، و هو باطل لوجوب تذكّره، و وقوع الألم في المعصومين، و وجوب مقارنة الاستخفاف[3] له، و وجوب الهرب منه و الفزع و الجزع، و ما قدّمناه من فعل غير المستحقّ يبطل قولهم جملةً».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت البكريّـة و هو قومٌ منسوبون إلىٰ بكر ابن أخت عبد الواحد إلىٰ أنّ الأطفال و البهائِم لايتألّمون، و بنوه علىٰ أصلٍ لهم: أنّ الألم إنّما يكون حسناً بـالاستحقاق لاغير، و ذهبت التناسخيّـة إلىٰ أنّ الألم إنّما يحسن بمجرّد الاستحقاق، وقالوا: فالطفل المتألّم إنّما يحسن ألمه لأنّه قد كان قبل ذلك في هيكلٍ أذنب فيه، فاستحقّ العقاب، فلمّا انتقلت روحه إلىٰ هذا الهيكل الآخر عذبت بالذنب المتقدّم، و كذلك البهائِم، و بنوه علىٰ أصلٍ هو أنّ النـفس شيء مجرّد عن هذا الهيكل المحسوس»، و أنّه يجوز تعلّقه ببدن بعد آخر.

---

١. الأصل: أنّ.
٢. الف و ب: و.
٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

«و القولان» ـ يعني قولي البكريّـة و التناسخيّـة ـ «باطلان».

«أمّا الأوّل: فلأنّا نعلم بالضرورة أنّا نتألّم حال طفوليّتنا، بل قبل بلوغنا بلحظةٍ ألماً[1] شديداً بالاختراع الّذي لايقدر عليه إلّا اللّٰه تعالىٰ، و كذلك نعلم تألّم البهائِم و شدّة ما تجده عند قربها من النار و أمثال ذلك من الموذيات علماً ضروريّاً لايقبل التشكيك».

«و أمّا الثاني» ـ و هو قول التناسخيّة ـ «فهو أقرب من الأوّل، و إن كان محالاً، و وجه كونه أقرب أنّه إنكار لعلم ضروريّ، و هو وجود الألم، و قد نقل الشّيخ أبو إسحاق المـصنّف» عـن بعض قدمائنا القول به، و هو مرويٌّ عن زرارة ابن أعين من علمائِنا المتقدّمين، و الدليل عـلىٰ فساده» ـ أي فساد قول التناسخيّة من أنّ الألم لايكون إلّا باستحقاق سابق و ليست "الهاء" في قوله: «فساده» عائِدة إلى التناسخ[2]، لأنّ ما بعد هذا الدليل ليس فيه دلالة على بطلان التناسخ ـ [٩٥ ب] «وجوهٌ:»

«الأوّل: أنّه لو كان الألم» الحاصل لنا «بسبب الذنب الصادر عنّا في هيكل آخر لوجب أن نتذكّر أحوالنا في ذلك الهيكل، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

و لقائِل أن» يمنع الملازمة لجواز كون التذكّر مشروطاً ببقاء تعلّق النفس بذلك البدن.

«الثانى: أنّ الآلام تقع في المعصومين كالانبياء و الأئِمة عليهم السـلام، فـإنّ اللّٰـه تـعالىٰ يمرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة و بعدها، و أيضاً فإنّهم علىٰ تقدير الإصرار على الذنب يجب الاستخفاف[3] بهم عند أمراضهم، و ذلك باطل إجماعاً».

«لا يقال: لايجوز الاستخفاف بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم.

لأنّا نقول: قبول التوبة عند التناسخيّـة واجب، فكان حلول المرض فيهم ظلماً حينئِذٍ، فعرفنا أنّهم لم يتوبوا».

و فيه نظر، فإنّا لانسلّم ثبوت إصرارهم[4] حال أمراضهم، و لايلزم من عدم الإصرار[5] ثبوت

١. الأصل: الماء.

٢. الأصل: التناسخية.

٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

٤. الف: اضرارهم.

٥. الف: الاضرار.

التوبة، فإنّ الإصرار و التوبة من الذنب فرعان على العلم بذلك الذنب و الشعور به. [و][1] على تقدير القول بالتناسخ لايكونون شاعرين بالذنب الصادر عنهم في الأبدان السابقة أصلاً، فلايلزم الاستخفاف و لاسقوط العقاب.

«الثالث: كان يجب الاستخفاف بالبهائم و الأطفال عند مرضهم، لأنّهم مذنبون حينئذٍ، و التالي باطل بالإجماع»، و جوابه ما ذكرناه.

«الرّابع: أنّ الآلام الواقعة علىٰ جهة العقوبة يحسن الجزع منها[2]، و الهرب و الفزع إلى اللّٰه تعالىٰ، و التضرّع إليه في إسقاطها، و سؤال العفو عمّن حلّت به، و الأمراض بالعكس، فإنّا مأمورون بالصبر عليها و ترك الجزع و الخوف و الحزن، فعلمنا أنّها ليست عقاباً» و لقائل أن يمنع من المقدمتين.

«الخامس: قد بيّنّا أنّ الألم يحسن، و إن لم يكن على جهة الاستحقاق، وذلك يبطل قول التناسخيّة و البكريّة جملةً، لأنّهم بنوا أصولهم عليه»، أي علىٰ قولهم: إنّ الآلام لاتحسن إلّا علىٰ جهة الاستحقاق.

«و أيضاً فإنّه لاخلاف في حسن[3] التكليف المبتدأ، و هو شاقٌّ، و ليس بمستحقّ، إذ كلامنا في تكليف لايسبقه تكليف قبله».

و فيه نظر، لأنّا لانسلّم أنّ الآلام الحاصلة بالتكليف غير مستحقٍّ، فإنّ من يقول: التكاليف شكر لنعم اللّٰه تعالىٰ، يقول: إنّ هذا الألم مستحقّ؛ إذ شكر المنعم واجب.

[المسألة الخامسة: في إثبات العوض علىٰ اللّٰه تعالىٰ]

قال المصنّف: «و الألم[4] المبتدأ منه سبحانه في المكلّف و غيره من غير علقة العبد عليه عوضه، و كذلك الآلام الواقعة بأمره و إباحته و إيجابه مع عدم الاستحقاق كفعله[5]، و لاعوض

---

١. من الف و ب.
٢. الأصل: منا.
٣. الأصل: نفس
٤. الأصل: الآلام.
٥. ب: لفعله.

علىٰ ذابح الشاة و إلّا لم يكن الفعل حسناً كذابح السنّور، و أيضاً فالعوض لايُربىٰ علـى الألم، ويحسن منّا أن نبتدىء[1] بذبح[2] المحرّمات، و فاعل القتل دون الآمر يلتزم العـوض لاخـتلاف الأمرين في التحسين و اللطف في الذبح، و إن تحقّق فعدم وجوبه لغيريّـة المصلحة، فإن عـلم سبحانه وقوعه و إلّا أقام غيره مقامه، و قديكون نافي العبثيّة الأكل و أمثاله، و الإلجاء اكد من الأمر، و ليس الهرب من السبع على الشوك ملزماً للقديم عوضاً، بل الأسد؛ والمعرفة حاصلة من قبل إقدامه، و في استخدام العبيد عوض لهم، وجهة الثواب غير جهة العوض».

قال الشارح [٩٦ آ] دام ظلّه: «اتّفق أهل العدل على وجوب العوض على اللّٰه تعالىٰ فـيما يفعله من الآلام[3] المبتداة في المكلّف و غيره» كالأطفال و البهائِم «من غير عـلقة العـبد، و إلّا لكان[4] ظالماً، و احترزنا[5] "بالمبتداة" عمّا يفعله اللّٰه تعالىٰ بالاستحقاق كحد الزاني، و بقولنا: "من غير علقة العبد" عمّا إذا ألقينا إنساناً في النار فمات، فإنّ المولم هو اللّٰه تعالىٰ و العوض عـلىٰ الملقي، لأنّ العادة و اطّرادها اقتضت إيلامه، و لافرق بين ما يفعله اللّٰه تعالىٰ للعوض» أو اللطف في وجوب العوض عليه «خلافاً لعباد ابن سليمان، فإنّه قال: الألم الّذي يـفعله تـعالىٰ لمـجرّد اللطف لايجب فيه العوض، والحقّ خلافه، و لأنّه ظلمٌ».

و ربّما[6] احتجّ بأنّ الألم النازل بنا من فعل غيرنا لانستحقّ[7] به عوضاً كما لانستحقّ ثواباً، لقوله[8] تعالىٰ:

﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾

و هذا يقتضي أن لايكون لنا عوض[9] علىٰ شيءٍ من الألم سواء كان للعوض أو اللطف.

و جوابه: لانسلّم أنّ سبب استحقاق العوض منحصر في الأفعال الصادرة عنّا، بل هو ـ أعني العوض ـ ثمن[10] لايتوقّف علىٰ صدور فعل كما لوجنى الإنسان علينا جناية، فـإنّا[11] نسـتحقّ

---

١. الف: نفتدى.
٢. الأصل: بفعل.
٣. الأصل: الألم.
٤. الأصل: كان.
٥. الأصل: و احتراز.
٦. الأصل: فربّما.
٧. الأصل و ب: فلانستحقّ.
٨. سورة النجم، الآية ٣٩.
٩. الأصل و ب: عوضاً.
١٠. الأصل: لمن، ب: فمن، الف: ثمن.
١١. الأصل: فانّه.

عليه أرشها أو القصاص فيها إجماعاً، و إن لم نفعل فعلاً بخلاف الثواب، فإنّه جزاء على الطاعة، فيتوقّف حصوله على حصولها، و إلّا لم يكن جزاءً عليها، و الآية مخصوصة بالثواب لامتناع إجرائها على ظاهرها، لما قلناه من وجوب عوض الجنايات الصادرة من المكلّف على بعضهم، و لأنّه لو لم يجب العوض لزم الظلم، و هو على اللّٰه تعالىٰ محال.

قوله: «و كذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحية و النذور و القرب و الآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة و الآلام الواقعة بإيجابه إذا لم تكن مستحقّة كحدّ الزاني، فإنّها» ـ أي تلك الآلام التي ليست مستحقّة ـ «بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالىٰ، و لاعوضَ على ذابح الشاة لوجوه:»

«الأوّل: لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه و بين ذابح السنّور في الحسن، و التالي باطل، فالمقدّم مثله».

بيان الشرطيّة أنّ العلّة في حسن ذبح الشاة علىٰ ذلك التقدير إنّما هو كون العوض واجباً علينا، و هذا بعينه متحقّق في ذبح السنّور اتّفاقاً، فيجب تحقّق الحكم فيه، و هو الحسن، و أمّا بطلان التالي فظاهر.

و لمانع أن يمنع من كون العلّة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير وجوب العوض علينا، لجواز كون علّة حُسنِه إذنَ الشارع فيه، أو المجموع الحاصل من وجوب العوض علينا و إذن الشارع فيه، و هذا المعنىٰ غير متحقّق في ذبح السنّور، فلايجب وجود الحكم الذي هو الحسن[1] [فيه][2].

«و الثاني: أنّ العوض» الواجب علينا بالألم «لايُربىٰ ـ أي لايزيد ـ على الألم» و إلّا لزم الظلم، «و الألم» إذا كان العوض عليه مساوياً له «لم يحسن، بل لابدّ» في كونه حَسَناً من بلوغ العوض «مبلغاً يستحقر[3] الألم في جنبه كأعواض الأفعال الّذين يمرضهم اللّٰه تعالىٰ»، و حينئذٍ نقول: لو كان العوض الواجب بذبح الشاة علينا لم يحسن، لكنّه يحسن، فلايكون العوض علينا.

---

١. الأصل: وجود الحسن.
٢. من الف و ب.
٣. الأصل: يستحق، الف: يستخفّ، ب: يستحقر.

و لقائِل أن يقول: يجوز أن يكون العوض المساوي للألم على الذابح و الزائِد الذي باعتباره [٩٦ ب] يبلغ العوض مبلغاً يستحقر[١] الألم في جنبه من اللّٰه تعالىٰ باعتبار إذنه، فإنّ ذلك محتملٌ.

قوله: «الثالث: لوكان العوض» عن الألم الحاصل بذبح الشاة «علينا لحسن[٢] منّا ذبح المحرّمات ابتداءً»، و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ علّة حسن ذبح الشاة على هذا التقدير كون العوض عن الألم الحاصل بذبحها واجباً علينا، و هذه العلّة بعينها متحقّقة الوجود في ذبح المحرّمات [ابتداءً][٣]، فوجب تحقّق الحكم، و هو الحسن فيه، و أمّا بطلان التالي فظاهرٌ، «و هذا الدليل قريب من الأوّل»، و الفرق بينهما بأنّ تالي الشرطيّة في الأوّل ـ و هو حسن ذبح السنّور ـ أخصّ من تالي الشّرطيّة في الثاني، إذ هو حسن ذبح المحرّمات مطلقاً سنّوراً كان، أو غيره.

قول: «و اعترض الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «على نفسه بأنّ فاعل القتل[٤] يلتزم العوض دون الآمر، فلم لايكون العوض في ذبح الشاة على الذابح دون الآمر»، و هو اللّٰه تعالىٰ، كما هو في هذه الصورة.

«و أجاب: بالفرق بين الأمرين، فإنّ[٥] الآمر» بالقتل «لايحسن أمره فعل القتل، لأنّ الآمر ظالم ليس له عوض زائِد على الألم الداخل على المقتول بحيث يقتضي حسنه، أمّا اللّٰه تعالىٰ إذا أمر بذبح الشاة فإنّه غير ظالم، و عنده من الأعواض ما[٦] يزيد على الألم، فكان مقتضياً لحسن الذبح».

و لقائِل أن يقول: الأمر عندنا لايكون علّةً لحسن المأمور به، بل الحسن صفة للفعل[٧] المخصوص في نفسه، و الأمر الصادر من اللّٰه تعالىٰ بالفعل كاشف عن كون المأمور به حسن في

---

١. الأصل: يستحق، الف: يستخف، ب: يستحقر.
٢. الأصل: يحسن.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: الفاعل للقتل.
٥. الأصل: بأنّ.
٦. الأصل و ب: ممّا.
٧. الف: الفعل، ب: فعل.

نفسه، و لأنّ الآمر[١] قد يكون له أعواض[٢] زائِدة على الألم المأمـور بـه مـع أنّ العـوض لازم للمأمور دونه، فإنّ من كان مالكاً لألف درهم إذا أمر آخر بإتلاف متاع مؤمن يساوي درهماً، فأتلفه، كان الدرهم لازماً للمتلف دون الآمر، و لم يكن ذلك الإتلاف حسناً.

و قوله: «إنّ الآمر ظالم» إن أراد به أنّه ظالم بأمره بألم[٣] غير مستحقّ على المتألّم، فلا نسلّم أنّ ذلك ظلمٌ و إلّا لكان[٤] أمر اللّٰه تعالىٰ إيّانا بذبح الشاة ظلماً، لأنّ ألمها[٥] غير مستحقّ، و إن أراد به أنّه غير قادر على أعواض يحسن في جنبها الألم منعنا ذلك، فإنّه قديكون قادراً علىٰ ذلك، كما في الصورة التي ذكرناها.

قوله: «و اعترض الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «علىٰ نفسه بسؤال آخر، و هو أنّ الألم إذا كان يتضمّن اللطف، و تحصيله» ـ أي تحصيل اللّطف ـ «واجبٌ على المكلّف أو مندوبٌ، فليكن ذبح الحيوانات واجباً أو مندوباً، لاشتماله على المصلحة، و ليس كذلك، بل هو مباح».

«و أجاب عنه: بأنّه و إن كان لطفاً إلّا أنّه لم يجب على الواحد منّا، لأنّ المصلحة قد تكون لغير الذابح»، و اللطف لايجب على الإنسان إذا كان مصلحةً و لطفاً لغير الفاعل، و المصلحة و إن كانت واجبةً علىٰ اللّٰه تعالىٰ، فإن فعلها الذابح «فقد حصلت» ـ تلك المصلحة، «و إلّا فعل اللّٰه تعالىٰ ما يقوم مقام الذبح في اللطف».

و لقائِل أن يقول على السؤال المذكور: لانسلّم أنّ اللطف يجب علينا تحصيله سواء كـان لطفاًلنا أو لغيرنا، و ذلك اللطف إذا كان في فعل واجب أو مندوب كان التكـليف بـذلك الفـعل مشروطاً بحصول ذلك اللطف، و شرط التكليف لايجب على المكلّف [٩٧ آ] تحصيله.

[قوله:][٦] «و أيضاً الألم يحسن إذا تضمّن مصلحة دينيّة أو دنيويّه، فمعها ينتفي[٧] العبث، و مع العوض ينتفي الظلم، و الأكل و شبهه مصالح دنيويّـة لايجب علينا تحصيلها إلّا عند الحاجة إليها،

---

١. الأصل: و إن الامر.
٢. الف: أغراض.
٣. الأصل: تألم.
٤. الأصل: كان.
٥. الأصل: البهائِم، بدل: ألمها.
٦. من النسختين.
٧. الأصل: ينبغي.

فلايكون الذبح واجباً»، و هذا إشارة إلىٰ منع وجوب اللطف في حسن ألم[1] الذبح.

و تقريره أن يقال: لانسلّم أنّه يشترط[2] في حسن الألم المبتدأ اشتماله على اللطف، و ذلك [لأنّ][3] وجه قبح الألم المبتدأ كونه ظلماً أو[4] كونه عبثاً، و مع خلوّه عن هذين الأمرين يكون حسناً، و الظلم منتفٍ[5] بالعوض، و العبث ينتفي بما فيه[6] من المصالح الدنيويّة، فظهر[7] أنّ الذبح حسن[8]، و إن لم يكن لطفاً، و سقط[9] السؤال.

قوله: «و إذا ثبت وجوب العوض على اللّٰه تعالىٰ عند الأمر و الإباحة ثبت وجوبه عند الإلجاء، فإذا ألجأ زيداً إلىٰ[10] إيلام عمرو كان العوض عليه تعالىٰ، لأنّ الإلجاء آكد من الأمر» من حيث أنّ الإلجاء يوجب وقوع الطرف[11] الّذي رجّحه المُلْجيء و سلب قدرة المُلْجأ علىٰ ترك الفعل الملجأ إليه بخلاف الآمر، فإنّه لايوجب إلّا[12] رجحان الطرف[13] المأمور به على مقابله رجحاناً[14] ما، و لايبلغ إلى حدّ سلب القدرة على الترك، و قد لايحصل رجحان بسبب الأمر، «فإذا وجب العوض على اللّٰه تعالىٰ بألامر و الإباحة، فبالإلجاء أولىٰ».

قوله: «و اعترض الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «على نفسه بالهارب من السبع على الشوك، فإنّ العوض على السبع، و إن كان اللّٰه تعالىٰ هو الملجيء [بخلق][15] المعرفة بضرر[16] السبع».

«و أجاب الشيخ عنه بأنّ الملجيء هٰهنا هو السّبع لأنّه الملجيء حقيقة، و خلق المعرفة ليس بإلجاءٍ لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، و الهرب إنّما حصل من الإقدام» ـ يعني إقدام السبع ـ «فهو الملجيء لا اللّٰه تعالىٰ، أمّا استخدام[17] العبيد فإنّه يوجب عوضاً علىٰ اللّٰه تعالىٰ،

---

١. النسختان: ـ ألم.
٢. الف: شرط.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: و.
٥. ب: متفق.
٦. الأصل و ب: فيهما، الف: فيها و الأصحّ: فيه.
٧. الف: فظهر، الأصل: و ظهر، ب: ظهر.
٨. الأصل: حسن الذبح.
٩. الأصل: حسن الذبح.
١٠. ب: علىٰ.
١١. الأصل: اللطف.
١٢. الأصل: إلىٰ.
١٣. الأصل: الطف.
١٤. الأصل: رجحان.
١٥. من ألف و ب.
١٦. الأصل: بضرر خلق السبع.
١٧. الأصل: استخدامه.

لأنّه المبيح له كذبح الشاة».

«لايقال: العبد يُثابُ علىٰ طاعة السيِّد، فلايكون له عوض آخر على السيِّد».

«لأنّا نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب و العوض بسبب فعل واحدٍ من حيثيّتين، فإنّ جهة الثواب طاعتهم[۱] لسيّدهم» من حيث أمر اللّٰه تعالىٰ بها، «وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرف في أنفسهم، أو[۲] نقول: هٰهنا شيئان[۳]: إباحة الاستخدام للسادات و العوض فيه على اللّٰه تعالىٰ كالذبح، و[۴] أمر العبيد[۵] بالامتثال و الثواب فيه على اللّٰه تعالىٰ، فاختلفت الجهتان».

و أيضاً فقد يتخلّف استحقاقهم الثواب عن استحقاقهم العوض بأنْ[۶] يُستَخدَمَ العبدُ كُرهاً، فإنّه يستحقّ العوض على اللّٰه تعالىٰ باعتبار إباحة إكراهه على الاستخدام، و لايستحقّ عليه ثواباً لعدم قصده طاعة اللّٰه تعالىٰ [به][۷].

[المسألة السادسة: في الانتصاف]

قال المصنّف: «و هو تعالىٰ بالتمكين ضامن للانتصاف[۸] لاللعوض، كدفعي[۹] سيفاً إلىٰ شخص ليقتل[۱۰] به كافراً فقتل به مؤمناً، و لايجوز أن يمكّن اللّٰه تعالىٰ أحداً من الظلم إلّا و له من الأعواض ما يوازي ظلمه، و إلّا لكان تعليقاً للواجب بالتفضّل، و هو غير جائز».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا مكّن[۱۱] اللّٰه تعالىٰ الظالم [من الظلم][۱۲] حتىّ فعله مع قدرته على منعه بالجبر، فلابدّ من العوض، و لايجب عليه تعالىٰ، فإنّ الواحد منّا إذا دفع إلىٰ غيره سيفاً ليقتل به الكافر[۱۳]، فقتل به مؤمناً، فإنّه لايستحقّ» المقتول «العوض على دافع السيف»، و إنّما يستحقّ

---

۱. الأصل: طاعة.

۲. ب: إذ.

۳. الأصل: سببان.

۴. الأصل: أو.

۵. الأصل: العبد.

۶. الف: بل، بدل: بأنْ.

۷. من الف و ب.

۸. ب: و هو تعالىٰ ضامن بالتمكين الانتصاف.

۹. الأصل: كدافع، الف: كمن دفع.

۱۰. النسختان: يقتل.

۱۱. الأصل: أمكن.

۱۲. من النسختين.

۱۳. الأصل: كافراً.

على القاتل.

«كذلك اللّٰه تعالىٰ أعطى العبد قوة يتمكّن بها من [٩٧ ب] فعل الطاعة. فـفعل بـها الظـلم، فالعوض عليه، نعم يجب عليه تعالىٰ الانتصاف لتمكينه و قدرته على المنع بالقهر، فإنّه لولا ذلك لما حسن منه التمكين، و الانتصاف هو بأن يستوفي» للمظلوم «من الظـالم مـن مـنافعه التـي يستحقّها على اللّٰه تعالىٰ، [أو على غيره ما يقابل فعله][١]».

«و اختلف الشيوخ هٰهنا [في][٢] أنّه هل يجوز أن يمكّن اللّٰه تعالىٰ الظالم من الظلم، و ليس له من المنافع ما يوازي فعله أم لا. فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف و السيّد المرتضىٰ رحمهما اللّٰه تعالىٰ إلىٰ أنّه لايجوز أن يمكّن اللّٰه مِنَ الظلم مَنْ ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه».

«و قال أبوهاشم: يجوز، إذا علم اللّٰه تعالىٰ أنّه يكتسب من الأعواض ما يوازى فعله».

«و قال أبوالقاسم البلخي: إنّه يجوز مطلقاً، و يتفضّل اللّٰه تعالىٰ عـليه» بأعـواض تـوازي[٣] ظلمه.

«و قال أبوهاشم ردّاً علىٰ أبي‌القاسم: إنّ التفضّل غير واجب، و الانتصاف واجب، و تعليق[٤] الواجب» ـ أي اشتراطه ـ «بغير الواجب محالٌ».

«قال السيّد المرتضىٰ و الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «رحمهما اللّٰه تعالىٰ» ردّاً علىٰ أبي‌هاشم: «التبقية تفضّل غير واجب، و الانتصاف واجب، فلا يُعلّق [بـها][٥]» ـ [أي][٦] بـالتبقية ـ «و هـو لازم».

و فيه نظر، فإنّ التبقية إذا علم اللّٰه تعالىٰ حصولها كـان حـصولها واجـباً لا بـالعلم، فـإنّه لايقتضي الوجوب، بل من حيث أنّ علم اللّٰه[٧] تعالىٰ يجب أن يكون مطابقاً. فلانعلم أنّ الشّيءَ

---

١. من الف و ب.
٢. من النسختين.
٣. الاصل: بالاعواض بمايوازى، بدل: بأعواض توازي
٤. الأصل: بتعليق.
٥. من الف و ب.
٦. من الف و ب.
٧. الف و ب: علمه تعالىٰ.

يقع إلّا إذا علم أسباب وقوعه التامّة، و مع حصول الأسباب المذكورة تكون التبقية واجبةً، فلايكون التعليق عليها تعليقاً للواجب بالجائز.

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض]

قال المصنّف: «و العوض منقطع و إلّا لم يحسن تحمّل ضررٍ شاهداً، و لا جاز إيلام الكافر المكلّف و احترامه، و حديث الغمّ و الضرر هذيان لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث لايشعر الإنسان بانقطاعه».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أبو علي إلىٰ أنّ العوض دائم كالثواب، و خالفه الشيخ أبوإسحاق، و قال بأنّه منقطع، و هو اختيار السيّد المرتضىٰ و أبي هاشم و قاضي القضاة، و احتجّ الشيخ بوجهين:»

«الأوّل: أنّ دوام العوض لو كان شرطاً» ـ أي لحسن الألم ـ «لمّا حسن من دونه. و التالي باطل بالوجدان، فإنّا نستحسن تحمّل المشاقّ و الآلام لمنافع منقطعة، فالمقدّم مثله»، و أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ المشروط يستحيل وجوده بدون شرطه.

قوله: «[لايقال][1]: هذا لايتأتّىٰ[2] في العوض على اللّٰه تعالىٰ».

«لأنّا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائماً في نفسه شاهداً و غائباً».

و فيه نظر، فإنّ العوض الواجب على اللّٰه تعالىٰ مخالف للعوض الواجب علينا، فإنّ الأوّل تجب زيادته على الألم بحيث لو خيّر المتألّم بين إدخال الألم عليه و إيصال العوض إليه و بين عدم إيلامه و حرمانه من العوض لاختار الأوّل، و لاكذلك الثاني، أعني العوض الواجب علينا، فإنّه مساوٍ للألم الصادر منّا اتّفاقاً.

قوله: «الثاني: لو كان الدوام» ـ أي دوام العوض ـ «شرطاً» في حسن الألم «لما جاز إيلام المكلّف الكافر و اخترامه[3]، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّه بكفره يستحقّ العقاب

---

١. من النسختين.

٢. الف: هذا لاينافي، ب: هل يتاتى.

٣. الاختزام: الإهلاك و الاستيصال، اخترمه: أهلكه و استأصله، في جميع النسخ: احترامه.

الدائِم و بإيلامه يستحقّ العوض الدائِم، و الجمع بينهما محال [٩٨ آ]».

«أجاب أبو علي بوجهين:»

«الأوّل: أنّ العوض ينحبط بالكفر».

«الثاني: أنّه يخفّف عذابه» دائِماً.

«أجاب أصحابنا عن الأوّل: بأنّ الإحباط في نفسه باطلٌ و لايتأتّى هٰهنا، لأنّ الطاعة والمعصية تتنافيان لاقتضاء الطاعة التعظيم و المعصية الاستخفاف، فلايمكن الجمع بينهما، بخلاف العوض الذي هو غير منافٍ للاستخفاف».

«و عن الثاني: أنّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتّفاق»، لاتخفيف العذاب.

و أيضاً يبطل ذلك قوله[1] تعالىٰ:

﴿لاٰ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ العَذَابُ﴾

«احتجّ أبو علي بأنّه لولا دوام العوض لزم التسلسل، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّ انقطاعه يوجب الغمّ و الحزن و الضرر، و ذلك ألم يستحقّ به عوضاً آخر، فإن كان دائِماً فهو المطلوب، و إلّا[2] تسلسل».

«و الجواب: يجوز أن يعوّض اللّه تعالىٰ في الدنيا عوضاً يزيد على الألم، كما في حقّ البهائِم التي[3] لايجب حشرها و الكفّار، و أيضاً يجوز أن يوصلها اللّٰه تعالىٰ إلينا، و لانشعر بانقطاعها، فلا يلحقنا غمّ، فيبطل[4] ما قاله».

[المسألة الثامنة: في أنّ العوض لايسقط بالهبة و لاٰ بالإبراء]

قال المصنّف: «و لايسقط العوض بالهبة و لا بالإبراء في الدارين معاً، كما لايسقط حقّ اليتيم و المحجور عليه بإبرائه منه، و العوض يزيد بالتأخير[5]، إن كان في التأجيل مصلحة، و إلّا فلاٰ».

---

١. سورة البقرة، الآية ١٦٢.

٢. الأصل: لا.

٣. الأصل: الذي.

٤. الف: فبطل.

٥. الأصل: التأخر.

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «إلىٰ أنّ العوض لايسقط بالهبة و لاٰ بالإبراء في الدارين معاً» ـ أي الدنيا و الآخرة ـ «لعدم العلم بمقداره، و لأنّ الاستيفاء ليس لنا[1]، بل المستوفي هو اللّٰه تعالىٰ، فكان حالنا حينئذٍ» ـ أي حين الإبراء ـ «كحال المحجور عليه واليتيم الذي لايصحّ[2] له التصرف في ماله بالهبة و لاٰ بالإبراء».

قيل على هذا: إنّه محال للإجماع، فإنّ الناس اتّفقوا على الاستحلالات[3] و الإبراءات عند الأسفار و الأمراض، و لو لم يكن ذلك مبرئاً لم يكن لذلك الاستحلال و الإبراء فائدةٌ أصلاً.

و الجواب: أنّ الإبراء و الاستحلال[4] إنّما يقصد [به][5] إسقاط[6] الأموال و الغرامات، لا الأعواض التي يستوفيها اللّٰه تعالىٰ.

«و اعلم: أنّ العوض إن كان في تعجيله مصلحةٌ جاز تأخيره بشرط أن يُزادَ المعوَّض» ـ أي مستحقّ العوض ـ «فيه» ـ أي في العوض ـ «و إلّا لم يجز تأخيره».

---

١. الف: إلينا.
٢. الف: لايصلح.
٣. الأصل: الاستحالات.
٤. الأصل: الاستحلالات.
٥. من الف و ب.
٦. الأصل: بإسقاط.

[المقصد التاسع: في أفعال القلوب و نظرائِها[1]]

[يريد أفعال القلوب: الأفعال الصادرة عن الإنسان في القلب كالعلم و الإرادة و شبههما من الشهوة و النفرة و غيرهما، و يريد بنظرائِها ما هو متعلّق بالإنسان بواسطة الحياة كالقدرة و شبهها، و هذا المقصد يشتمل علىٰ مسائِل:][2]

[المسألة الأولىٰ: في العلم]

قال المصنّف: «القول في أفعال القلوب و نظرائِها، العلم معرفة المعلوم على ما هو به».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة قد مضىٰ البحث فيها في أوّل الكتاب، فلاحاجة إلىٰ[3] إعادتها»، و هو كما قاله دام ظلّه.

[المسألة الثانية: في جواز تعلّق العلم بمعلومين]

قال المصنّف: «و قد يتعلّق[4] علمٌ واحدٌ بمعلومين كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون، فإنّه لولا أن نعلم [به][5] كلاهما، لم يصحّ الأوّل».

---

١. في حاشية ب: نظائِرها.

٢. لم ترد هذه العبارات في النسخ المخطوطة لإشراق *اللاهوت* و أضفناها فيه موافقة لما ورد في *أنوار الملكوت*.

٣. الاصل: فى حاجة فى، بدل: فلاحاجة إلىٰ.

٤. الف: و قد تعلّق.

٥. من الف و ب:

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون هنا، فقال [الشيخ][1] أبوإسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ: إنّ العلم الواحد قد يتعلّق بمعلومين، و إليه ذهب الجبّائِي، و أوجب ذلك» ـ أي تعلّق العلم الواحد بمعلومين ـ «أبومنصور البغدادي، و قال القاضي أبوبكر: كلّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر» يمتنع تعلّق العلم الواحد بهما و كلّ معلومين لاينفكّ أحدهما عن الآخر في العقل[2] يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، و الظاهر أنّ الشيخ أباإسحاق [المصنف][3] اختار هـذا القول، لأنّه أتىٰ بلفظة "قد" الدالّة على التقليل» و جزئيّة الحكم، إذا دخلت على الفعل المضارع.

قوله: «و يمثّل بالمنافاة [٩٨ ب] بين الحركة و السكون الّتي لاتعقل إلّا معها»، أي مع تعقّل الحركة و السكون.

«و قال آخرون: إنّ العلم الواحد لايتعلّق بمعلومين».

«و قال بعض المتأخّرين» ـ يعني فخرالدّين الرازي ـ «إن فسّرنا العلم بالتعلّق لم يصحّ» ـ أي لم يصحّ أن يتعلّق علم واحد بمعلومين ـ «لأنّه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر»، و لو لم يكن علماه[4] بذينك المعلومين متغايرين لم يمكن[5] ذلك، لاستحالة كون الشيء الواحد معلوماً مغفولاً عنه في وقتٍ واحدٍ.

و فيه نظر، فإنّه إن أراد أنّ كلّ معلومين يصحّ أن يعلم كون الشـيء عـالماً بأحـدهما مـع الذهول عن كونه عالماً بالآخر كان ممنوعاً، و بطلانه ظاهرٌ، فـإنّ الشـيئين المـتلازمين [مـن الجانبين][6] ذهناً يمتنع[7] ذلك فيهما، و إن أراد أنّ بعض المعلومات كذلك لم يُفِدْ، لجواز كون بعض العلوم[8] متعلّقاً بمعلوم واحد، و بعضها متعلّقاً بمعلومين.

قوله: «و إن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع، لأنّ العلم المتعلّق بكون السـواد[9] مـضادّاً للبياض، إن لم يكن هو بعينه متعلّقاً بهما، لم يكن متعلّقاً بالمضادّة التي بينهما»، أي بين السواد

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: فالعقل.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: العلم، ب: علماء.
٥. الأصل و ب: لم يكن.
٦. من النسختين.
٧. الأصل و ب: يمنع.
٨. الأصل: المعلوم.
٩. الأصل: لسواد.

و البياض، بل لمطلق المضادّة؛ و ليس كلامنا فيه، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة، و إن كان» ذلك العلم «متعلّقاً بهما» ـ أي بالسواد و البياض ـ «فهو المطلوب».

و فيه نظر، فإنّا لانسلّم أنّه لايكون متعلّقاً بالمضادّة التي بين السواد و البياض علىٰ تقدير عدم تعلّقه بهما، فإنّ العلم بالمضادّة التي بين السواد و البياض ـ و إن كان لاينفكّ عن العلم بهما ـ إلّا أنّه لايجب أن يكون هو هو، لجواز أن يكون العلم المتعلّق بهما علماً آخر مغايراً للعلم المتعلّق بالمضادّة الّتي بينهما، بل يجب ذلك لأنّ المضادّة التي بين السواد و البياض نسبة بينهما، و العلم بالنسبة متأخّر عن العلم بالمنتسبين، و المتأخّر عن الشيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة.

و يمكن الجواب عن هذا: بأنّه إنّما يقتضي أن يكون المجموع الحاصل من العلم و التعلّق بالسواد و البياض مغايراً للمجموع الحاصل من العلم و التعلّق بالمضادّة، و لايلزم من ذلك مغايرة أحد العلمين للآخر بذاته، لجواز [كون][1] المغايرة بالتعلّقين[2] مع كون العلم ذي التعلّقين واحداً[3]، و قد تقدّم مثل ذلك.

قوله: «ثمّ أبطل قول أبي‌بكر بأنّ العلم بالمضادّة بين السواد و البياض[4] لما ثبت أنّه متعلّق بالسواد و البياض، مع أنّه يصحّ أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلّق ذلك العلم» الواحد «بأمرين يصحّ العلم بأحدهما دون الآخر».

«قال بعض المحقّقين: إذا فسّر العلم بالتعلّق جاز تعلّق العلم بالمجموع، و يكون العلم بالآخر[5] داخلاً فيه، و حينئذٍ قد تعلّق بأمرين، وأنتَ حكمتَ بامتناع ذلك، واستدللتَ على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، و هذا لايتأتّى هٰهنا»، لاستحالة أن نعلم كونه عالماً بمجموع و يذهل عن كونه عالماً بجزئه.

قوله: «و فيه نظرٌ، لأنّ التعلّق نوع من الإضافة يتغاير بتغاير المضاف إليه قطعاً، فنحن نمنع

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: التعليقين.
٣. الأصل: واجباً.
٤. النسختان: بمضادة السواد و البياض.
٥. الف: العلم بالأجزاء و في أنوار الملكوت: و تكون الاجزاء داخلة فيه.

اتّحاد التعلّق بين العالم[١] والمجموع و بينه»، أي بين العالم[٢] [٩٩ آ] «و الأجزاء» ـ أعني أجزاء ذلك المجموع ـ « نعم لاريب في الاستلزام عند الاعتبار»، أي استلزام التعلّق بين العالم و المجموع و التعلّق بينه و بين الأجزاء.

«أمّا الاتحاد» بمعنىٰ أن يكون أحد التعلّقين غير الآخر، «فلا».

قال: «قال و أيضاً كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو قال: مع الذّهول عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك لأنّ المطلوب هٰهنا هو التعلّق بمعلومين، لابمعلوم، و لا بالعلم بمعلوم آخر.

قوله: «و فيه نظرٌ، لأنّا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء[٣] العالم، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نعلم كونه ذاهلاً عن الآخر، و ذلك يدلّ على التغاير إلّا أنّه يكون ممنوعاً و لا دليل عليه، أمّا إذا قلنا كما قال المتأخّر» ـ يعنى فخر الدين ـ «كان الذهول صفة لنا، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه عالماً بالآخر، فلولا التغاير في علميه[٤] لاستحال ذلك، لأنّ التقدير أنّ العلم هو التعلّق، و يستحيل أن نعلم كون الشيء متعلّقاً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه متعلّقاً بالآخر، إذا كان التعلّقان واحداً».

و يمكن أن يقال: لانسلّم أنّه على تقدير قولنا: مع الذهول عن الآخر يكون الذهول صفة لذلك الشيء، بل المتبادر إنّما هو كون الذهول صفة لنا، فكأنّه يقول: إنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد الشيئين[٥] و يذهل عن الآخر، و لو كان العلم بهما واحداً[٦] لاستحال[٧] ذلك.

قوله: «و أيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلقّ جعل العلم بمطلق المضادّة غير متعلّق بشيئين، و ذلك غير معقول، لأنّ المضادّة لاتعقل إلّا بين شيئين، بل يكون الشيئان شاملين

١. الف و في *أنوارالملكوت*: العلم.
٢. الف: العلم.
٣. الأصل: الشيء.
٤. الأصل: علمه.
٥. ب: السببين.
٦. ب: واحد.
٧. النسختان: استحال.

لكلّ مايقع عليه اسم الشيئيّة، و لا فرق بين المضادّة المطلقة و بين المضادّة المخصوصة إلّا بعدم التعيين و وجوده فيما تتعلّق المضادّة بهما، و لاتختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين».

قوله: «و فيه نظرٌ، فإنّ قوله» ـ أي قول فخرالدين ـ «و ليس كلامنا فيه، بل في المضادّة بينهما لايقتضي كون العلم بالمضادّة لايتعلّق بشيئين مطلقين و إلّا[1] تعرّض له، بل قال: إنّ البحث في المضادّة التي بين السواد و البياض» و هو حقّ، لأنّ مطلوبه تعلّق العلم بالسواد و البياض، فيجب أن يأخذ المضادّة المخصوصة[2] في البيان، لا مطلق المضادّة».

و أقول: إنّ حاصل هذا الكلام أنّ كلام فخرالدين ليس فيه دلالة على أنّه جعل العلم بالمضادّة [المطلقة][3] غير متعلّق بشيئين[4].

قوله: «و أمّا بطلان قول المجوّزين»، أي الّذين جوّزوا تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا القول المدّعىٰ إبطاله هو التفصيل الذي ذكره القاضي أبوبكر، و هو قول بعض المجوّزين، «بقوله: العلم بالسواد و البياض متعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح، لأنّ كلامهم في المضادّة المتعلّقة بهما، و تصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض، فليس ما يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو[5] أحد الشيئين اللّذين[6] يتعلّق العلم بأحدهما[7]» ـ يعني السواد المضادّ للبياض و البياض المضادّ للسواد ـ «و هو جيّدٌ».

و اعلم: أنّ المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ ذكر في إبطال التالي[8] أنّ العلوم متعدّدة بتعدّد المعلومات، و هٰهنا جوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا تناقضٌ، اللّهمّ [٩٩ ب] إلّا أن يقال: إنّ كلامه هناك في علم واجب الوجود تعالىٰ القديم، و هٰهنا في العلم الحادث، لكن ذلك ممّا لم يقل به أحد، بل قال جماعة من أهل السنّة: إنّ علم اللّٰه تعالىٰ القديم يتعلّق بما لايتناهىٰ من المعلومات مع وحدته[9]، و أمّا العلم الحادث فعلىٰ ما ذكر الشارح دام ظلّه من الأقوال.

---

١. الأصل و ب: ولا، بدل: و إلّا.
٢. الأصل: المخصة.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: الشيئين.
٥. الأصل: فهو.
٦. الأصل: الذين.
٧. الف: يتعلّق بهما.
٨. النسختان: المعاني، بدل: التالي.
٩. الأصل: حدوثه.

[المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات]

قال المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ: «و العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفه مختلفة. لأنّ النـظر منافٍ للعلم بالمدلول و مشروط بالعلم بالدليل».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون في هذه المسألة. فذهب قوم منهم إلىٰ أنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الأجسام و وجود الصانع مختلفة. و قال آخـرون: إنّـها متماثلة. لأنّها متّفقة في كونها علوماً. و مختلفة باعتبار[١] التعلّقات العارضة».

«و الشيخ أبو إسحاق رحمه اللّه تعالىٰ ذهب إلى الأوّل. و احتجّ عليه بأنّ من صورة النزاع العلم بالدليل و العلم بالمدلول و هما مختلفان. فالباقي كذلك.

بيان اختلافهما: أنّ النظر الّذي هو طلب العلم بالمدلول مناف للـعلم بـالمدلول. لأنّ طـلب تحصيل الحاصل محالٌ و مشروط بالعلم بالدليل. فالعلم[٢] بالمدلول إذن مخالف[٣] للعلم بالدليل. لأنّ المنافي لايصحّ أن يكون مثله شرطاً». أي لأنّ المنافي لشيء لايصحّ أن يكون مثله شرطاً لذلك الشيء «لأنّ حكم المثلين واحد في التنافي. و الاشتراط» بمعنىٰ أنّ أحد المثلين إذا كان منافياً لشيءٍ كان المثل الآخر منافياً لذلك الشيء. و إن كان أحد المثلين شرطاً لشيءٍ كان المثل الآخر شرطاً لذلك الشيء لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام. و لمّا كان العلم بـالمدلول منافياً للنظر و العلم بالدليل غير مناف له لكونه شرطاً له و شرط الشيء لاينافيه لم يكن العلم بالمدلول مماثلاً للعلم بالدليل. فكان مخالفاً له.

و أيضاً لمّا كان العلم بالدليل شرطاً للنظر و كان العلم بالمدلول غير شرط له لكونه منافياً له و منافي الشيء لايكون شرطاً له لم يكن العلم بالدليل مماثلاً للعلم بالمدلول. فكان مخالفاً له. و هو المطلوب.

و اعلم: أنّ هذا الدليل لايمكن أن يحتجّ به على من قال: إنّ العلم مغاير للتعلّق. لأنّه حينئذٍ يجوز أن يكون العلم مع أحد التعلّقين[٤] مخالفاً للعلم مع التعلّق الآخر. و لايلزم من ذلك مخالفة

---

١. الأصل: في اعتبار.

٢. الأصل: و العلم.

٣. الأصل: مخالفاً.

٤. الأصل: المتعلقين.

أحد العلمين للآخر بذاتيهما[١]، لجواز اختلافهما بالتعلّقين[٢].

و أيضاً لايلزم من مخالفة العلم بالدليل للعلم بالمدلول مخالفة كلّ علم بأمر للعلم بمخالفة[٣] ذلك الأمر، فقد ذكر المصنّف فيما تقدّم أنّ العلم الواحد يتعلّق بالحركة و السكون مع حصول المقابلة بينهما التي هي أخصّ من المخالفة.

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلّقة بالإرادة]

قال المصنّف رحمه اللّٰه: «و الإرادة منّا القصد، و من الصانع تعالىٰ العلم الداعي، و الفرق بين الإرادة و الشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ و يريده، و ليست إرادة الشيء كراهة[٤] ضدّه لوجودها حالة الغفلة عن الضدّ، و العزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّدٍ، و المحبّة الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب، و منّا إرادة الطاعة، و الرضا قيل: إنّه الإرادة، و قيل: ترك الاعتراض [١٠٠ آ]، و الإرادة لاتراد، كالشهوة لاتشتهى، و التمنّي لايتمنّىٰ».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة مباحث:»

«الأوّل: في الإرادة فينا، ذهب قوم إلىٰ أنّ الإرادة فينا» ـ أي التي لنا ـ «هي نفس الداعي»، والمراد بالداعي علم الفاعل، أو ظنّه، و اعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.

«و الشيخ أبوإسحاق أثبت زائداً عليه، و هو اختيار أبي‌الحسين البصري، فإنّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع، ثمّ يجد ميلاً و قصداً إلىٰ الايجاد زائداً عليه، و قد يعلم ما فيه من النفع و لايقصده فلايوجد، و ذلك يدلّ علىٰ ثبوت أمرٍ زائدٍ على الداعي في حقّنا».

«الثاني» ـ أي المبحث الثاني ـ «: الإرادة في حقّه تعالىٰ هي نفس الداعي ليست أمراً زائداً عليه، ذهب إليه [الشيخ][٥] أبوإسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ، و اختاره أبوالحسين أيضاً، و قال السيّد

---

١. الأصل: بذاتهما، ب: لذاتيهما.

٢. العبارة من قوله: "و لايلزم من ذلك" إلى قوله: "بالتعلّقين" لم ترد في ألف.

٣. الف: بمخالف.

٤. الأصل: كراهية، ب: كرهة.

٥. من النسختين.

المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ: إنّ الإرادة في حقّه تعالىٰ صفة زائدة على ذاته، و قد مضى البحث في ذلك».

«الثالث» ـ أي المبحث[1] الثالث ـ «: الفرق واقع بين الإرادة و الشهوة، فإنّ الشهوة إرادة تتضمّن التذاذاً[2] بالمشتهىٰ، و الإرادة مجرّد[3] القصد، و لهذا فإنّ المريض يريد شرب الدواء [المرّ][4]» عند الاحتياج إليه، «و لايشتهيه، بل ينفر طبعه [عنه و][5] ذلك يدلّ علىٰ المغايرة»، أي بين الإرادة و الشهوة.

و في هذا نظرٌ، فإنّه جعل الشهوة إرادة مخصوصة، و هي التي يتبعها التذاذ[6] بمتعلّقها ـ أعني المشتهىٰ ـ و ذلك لايدلّ على مغايرتها للإرادة المطلقة إلّا بالمغايرة الثابتة[7] بين العام و الخاصّ، وحينئذٍ يكون كلّ مشتهىٰ مراداً، و أكثر المتكلّمين علىٰ خلاف ذلك، فإنّ الملاذّ المحرّمة مشتهاة لكلّ ذي طبع سليم و إلّا لم يكن في تركها مشقّة، فالتكليف بتركها يعتمد ذلك، و ليست بمرادة عندهم إلّا لمرتكب[8] القبيح، لأنّ إرادة القبيح قبيحة.

«الرابع» ـ أي المبحث الرابع ـ «: ذهب قوم إلىٰ أنّ إرادة الشيء كراهة ضدّه، و الشيخ أبوإسحاق المصنّف رحمه اللّٰه أبطل ذلك بأنّا قد نُريد شيئاً حال الغفلة عن الضدّ» ـ أي ضدّ ذلك الشيء ـ «و ذلك يوجب المغايرة»، لاستحالة كون المغفول عنه مكروهاً حال الغفلة عنه.

قوله: «و الحقّ أنّ إرادة الشيء يلزمها كراهة[9] الضدّ بشرط التفطّن له[10]، فهولاء أخذوا لازم الشيء مكانه»، فإنّ كراهة ضدّ الشيء لازمه، لإرادة ذلك الشيء عند التفطّن لذلك الضدّ من حيث مضادّته للمراد، فإذا جعلوا كراهة الضدّ نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا[11] لازم الشيء مكانه.

«الخامس» ـ أي المبحث [الخامس][12] ـ «: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد بسبب[13]

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: تقتضى التلذذ.
٣. الأصل: بمجرّد
٤. الأصل: بمجرّد.
٥. من ألف و ب.
٦. الأصل: التلذذ، ب: التذاذاً.
٧. ب: الثانية.
٨. الأصل: لمن يكسب.
٩. الأصل: كراهية.
١٠. الف: ـ له.
١١. الأصل: لعدوا.
١٢. لم ترد هذه الكلمة في النسخ الثلاث.
١٣. الف: بحسب.

الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء [العقليّة][١] و عن الشهوات و النفرات المتخالفة، فإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحيّر[٢]، و إن وجد» ترجيح أحدهما على الآخر «حصل العزم، فالإرادة المبتداة» علىٰ هذا «لاتسمّىٰ عزماً»، لكونها حاصلة إلّا بعد التردّد، «و لهذا لايوصف اللّٰه تعالىٰ بالعزم»، لاستحالة التردّد عليه تعالىٰ.

«السادس: المحبّة هي الإرادة، لكنّها من اللّٰه تعالىٰ لنا هي إرادة الثواب، و منّا في حقّه تعالىٰ هي إرادة الطاعة»، فإذا قلنا: هذا يحبّه اللّٰه تعالىٰ كان معناه أنّ اللّٰه تعالىٰ أراد إيصاله[٣] الثواب، و إذا قلنا: هذا يحبُّ اللّٰهَ كان [١٠٠ ب] معناه: يريد طاعة اللّٰه تعالىٰ، فالمحبّة هي الإرادة من اللّٰه تعالىٰ و من العبد، لكنّها تختلف باختلاف المتعلّق.

«و قد تطلق المحبّة على معنى آخر» مغاير للإرادة «باشتراك الاسم، و هي[٤] تصوّر كمال من لذّةٍ أو منفعة أو مشاكلة، كمحبّة العاشق لمعشوقه و المنعَم عليه لمنعِمهِ و الصديق لصديقه».

و يمكن أن يقال: إنّ المحبّة في هذه الصورة ترجع أيضاً إلى الإرادة، و إن اختلفت غاياتها.

«السابع: الرضا، قيل: إنّه الإرادة، و ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، و قيل: إنّه عبارة عن ترك الاعتراض»، فمعنى الرضا بالفعل كون[٥] فاعله غير معترض فيه، فالكفر[٦] و أنواع القبائح الواقعة التي نهى اللّٰه تعالىٰ عنها يكون اللّٰه تعالىٰ راضياً بها عند الأشاعرة على التفسير الأوّل، لأنّه تعالىٰ أرادها و إلّا لم تكن واقعة، و غير راض بها على التفسير الثاني، لأنّه لم يترك اعتراض فاعلها فيها، بل اعتراضه فيها بأن نهاه عنها، و حظرها[٧] عليه، و رتّب عليها عقابه.

«و العجب أنّ أبا الحسن فسّر المحبّة و الرضا بالإرادة، و عنده الكفر مراد، فيكون محبوباً» ـ أي للّٰه[٨] تعالىٰ ـ «و مرضيّاً به، و ذلك ينافي قوله[٩] تعالىٰ: ـ ﴿وَ اللّٰهُ لاٰ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ و قوله[١٠]: ﴿وَ لاٰ يَرْضىٰ لِعِبٰادِهِ الْكُفْرَ﴾ ـ

---

١. من الف و ب.
٢. الف: التخير.
٣. الف: إيصال.
٤. الأصل: و هو.
٥. الأصل: كونه.
٦. الف: فالكفر و، الأصل: فالكفر ب، ب: بالكفر و.
٧. الف: حضرها.
٨. الأصل: الله.
٩. سورة البقرة، الآية ٢٠٥.
١٠. سورة الزمر، الآية ٧.

«الثامن: الإرادة لاتراد» ـ أي لايتعلّق بها إرادة الموصوف بها ـ «لأنّها غير مقصودة لذاتها، كما[1] أنّ الشهوة لاتشتهى»، و الحقّ أنّ الشهوة لاتتعلّق بها شهوة أخرىٰ للموصوف بها، و أمّا تعلّق شهوة غيره بشهوته[2]، فالحقّ الجواز.

و قوله في الإرادة: «لأنّها غير مقصودة لذاتها» فيه نظرٌ، فإنّ كون الشيء غير مقصود لذاته لو كان مقتضياً لعدم تعلّق الإرادة به لزم أن لايكون شيء من الحركات و الأفعال المتوصّل بها إلىٰ غيرها مراداً، و إنّه محال.

قوله: «و المتمنّي لايتمنّىٰ و إن كان لذيذاً[3]، و الفائدة في ذلك» ـ أي في هذا البحث و هو كون الإرادة لاتراد ـ «: أنّ بعض المجبّرة قالوا: كلّ فعل مراد، و إرادة الواحد منّا فعل، فلها إرادة، فإمّا أن يتسلسل» بأن يكون لكلّ إرادة إلىٰ غير النهاية، «أو ينتهي إرادة إلىٰ إرادة قديمة»، فيلزم الجبر.

«الجواب: الإرادة ـ و إن صدرت عنّا ـ فإنّها[4] لاتراد»، كما أنّ المتّمنّىٰ لايتمنّىٰ[5] و إن كان لذيذاً، و هذا جواب بالمعارضة بالمثل، و ذلك أنّ عندهم أنّ كلّ لذيذ متمنّىٰ، و المتمنّى لذيذ في نفسه، فيجب كونه متمنّياً و ليس كذلك، فإنّ المتمنىّ لايتمنّى.

و اعلم: أنّ مع تسليم كون الإرادة فعلاً[6]، و كون كلّ فعلٍ مراداً لايمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كلّيّة الكبرىٰ بأن يقال: لانسلّم أنّ كلّ فعل مراد، و قولهم في المعارضة بأنّ المتمنّىٰ[7] لذيذ ممنوع، و بطلانه ظاهر.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]

قال المصنّف: «و كلام النفس هذيان، و إلّا لم يجز أن نصف أحداً بأنّه غير متكلّم، أخرساً كان أو ساكتاً».

---

١. الأصل: كان.
٢. الأصل: شهوة، ب: شهوته.
٣. الأصل: مريداً.
٤. الأصل: لكنها.
٥. الأصل: انّ النهى لاينهى.
٦. الأصل: فعل.
٧. الأصل: النهى.

قال الشارح دام ظلّه: «[قد بيّنّا فيما مضىٰ أنّ أبا الحسن الأشعري ثبت معنىً في النفس غير الإرادة، و هو الكلام النفساني المغاير للحروف و الأصوات][1]، و بيّنّا أنّه» ـ أي ذلك المعنىٰ ـ «غير معقول، فإنّ العقلاء كافّة لايصفون بالتكلّم إلّا من صدرت منه الحروف و الأصوات، ويصفون الأخرس و الساكت بعدم الكلام، و لو كان الكلام معنىً قائماً بالنفس لماصحّ سلبه عنهما» ـ أي عن الأخرس و الساكت ـ «لوجود المعنىٰ»، أي الذي يزعمون[2] أنّه [١٠١ آ] عبارة [عن الكلام][3] «فيهما» ـ أي في الأخرس و الساكت ـ و قد مضىٰ البحث في ذلك علىٰ سبيل الاستقصاء».

[المسألة السادسة: في حدّ اللذّة و الألم]

قال المصنّف رحمه اللّه: «و الألم إدراك المنافي، و اللذّة إدراك الملائِم، و ليست الخلاص عن الألم للذّة المبصر مبتدأ لصورة جميلة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ الألم و اللذّة عند الأوائِل»، يعني الحكماء، فإنّهم «قالوا: الألم إدراك المنافي و اللذّة إدراك الملائِم، و المعتزلة أيضاً حدّوهما» ـ أي الألم و اللذّة ـ «بذلك» أي بهذين الحدّين.

«و اتّفق الكلّ» ـ أي المتكلّمون و الحكماء ـ «علىٰ أنّ الألم وجوديّ[4]، و اختلفوا في اللذّة، فذهب محمد بن زكريّا الطبيب إلىٰ أنّ اللذّة عبارة عن الخلاص عن الألم، أو[5] أنّ اللذّة هي[6] الخروج عن الحالة الطبيعيّة»، فهي علىٰ هذين التفسيرين عدميّة.

«و أبطل الشيخ المصنّف الأوّل» ـ أي التفسير الأوّل للذّة، أعني الخلاص عن الألم ـ «بأنّ[7] اللذّة تحصل و إن يسبق الألم كمن وقعت عينه علىٰ صورة جميلة» ابتداءً، «فإنّه يلتذّ بها من غير

---

١. من الف و ب.

٢. الأصل: يدعون.

٣. من الف و ب.

٤. الف: وجدانى.

٥. النسختان: و.

٦. انوار الملكوت: و أنّ الألم هو.

٧. الاصل: أنّ.

سابقة[١] ألم الشوق، فلاتكون اللذة خلاصاً[٢] منه»، لأنّ الخلاص من الشيء إنّما يتحقّق بعد ثبوت ذلك الشيء، و الألم هنا لم يتحقّق، فلا يتحقّق الخلاص منه مع تحقّق اللذّة، فهي مغايرة للخلاص من الألم.

قوله: «و الثاني أيضاً باطل» يريد به التفسير الثاني للذّة ـ أعني الخروج عن الحالة الطبيعية ـ، و وجه بطلانه أنّ الخروج عن الحالة الطبيعيّة كمايكون عند اللذّة، فكذا يكون عند الألم، إذ لابدّ في كلتا الحالتين من تبدّل حالٍ[٣] ما و انفعال الحاسّة إن كان الألم و اللذّة جسمانيين.

«و السّبب فيه» ـ أي في هذا الخطاء في التّعريف ـ «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّ اللذّة إنّما تحصل بالإدراك الّذي لايحصل إلّا بانفعال الحاسّة انفعالاً يقتضيه تبدّل حالٍ ما».

[المسالة السابعة: في ماهية القدرة]

قال المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ: «و القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء و صحّتها لاستحالة الانفكاك، و قد أثبتها قوم من أصحابنا معنىً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي، فذهب الشيخ أبوإسحاق رحمه اللّٰه إلى أنّ المرجع بها إلىٰ سلامة الأعضاء و صحّتها و صحّة البنية و الأعصاب[٤] [واتّصالها][٥]، و هو اختيار أبي‌الحسين البصري و جماعة من المعتزلة، و ذهب السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ و جماعة من البصريين إلىٰ أنّ القدرة معنى يخلقه اللّٰه تعالىٰ في جزءٍ من الجسم الحيّ المبني بنيةً مخصوصة يوجب [كون][٦] هذه الجملة على حالة القادر، ثمّ يصحّ منها» ـ أي من تلك الجملة ـ «الفعل لاختصاصها بتلك الحالة؛ و الأشعريّة وافقوهم على ذلك» ـ أي علىٰ

---

١. الأصل: مسابقة.
٢. الأصل: خلاص.
٣. الف: ـ حال.
٤. الأصل و ب: الأعضاء، الف و *أنوار الملكوت*: الأعصاب.
٥. من ألف و ب.
٦. من الف و ب.

كون القدرة معنى ـ «إلّا أنّهم نفوا الحال[1]»، فلم يقولوا بإيجاب ذلك المعنىٰ حالاً يتعلّق بالجملة، لكون الجملة موصوفة بها يصحّ فيها[2] الفعل.

«احتجّ المصنّف: بأنّ البنية متىٰ صحّت صحّ وقوع الفعل عنها، و متىٰ صحّ وقوع الفعل عنها كانت» ـ أي البنية ـ «صحيحة»، [فهما][3] ـ يعني صحة وقوع الفعل وصحّة البنية ـ «غير متفارقتين»[4] [١٠١ ب] ـ أي لايثبت أحدهما مع انتفاء الآخر ـ «فأحدهما هو الآخر».

قوله: «و في هذا الاستدلال نظر، إذ التلازم لايدلّ[5] علىٰ الاتّحاد[6]»، أي تلازم الشيئين لايدلّ علىٰ كونهما شيئاً واحداً، فإنّ المتضايفين متلازمان مطلقاً، و الجوهر و العرض متلازمان خارجاً مع تحقّق المغايرة بينهما و عدم الاتّحاد.

قوله: «و قد أثبتها قوم من أصحابنا معنىً» إشارة إلىٰ مذهب السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ، و احتجّ» ـ يعني السيّد المرتضىٰ ـ «بأنّ افتراق[7] الذاتين بصحّة الفعل» من أحديهما و عدم صحّتِه من الأخرىٰ «مع تساويهما» في الذاتية، لأنّ الذوات[8] عنده متساوية «يقتضي ثبوت أمرٍ زائِدٍ» في الذات التي يصحّ وقوع الفعل منها[9] على الذاتية المشتركة، و ذلك الزائِد إمّا أن يكون بالقدرة أو البنية أو [الصفة ـ أي][10] الحالة ـ، و الأوّل باطل بوجهين:

أحدهما: أنّ القدرة لو أوجبت صحّة الفعل من دون الصفة لما توقّف الإيجاب علىٰ شرط، و إلّا لجاز أن تحلّ الحركة[11] في الجسم، و لايتحرّك لانتفاء شرط منفصل، لكنّ التالي باطل، لأنّ صحّة الفعل موقوف على انتفاء الموانع، فليس صحّة الفعل حكماً للقدرة.

الثاني: «أنّ القدرة تختصّ المحلّ، و صحّة الفعل صادرة عن[12] الجملة، فلم يكن ما يرجع

---

١. الأصل: الحالة.
٢. الأصل: منها.
٣. من الف، ب: فيهما.
٤. الأصل: متعارون: الف: متعارفتين، ب: متفارفتين، *أنوار الملكوت*: متعارفين.
٥. الف: لابد، بدل: لايدلّ.
٦. الف: لايجاد.
٧. الأصل و الف: اقتران، ب: افتراق.
٨. الأصل: الذات.
٩. الأصل: منهما.
١٠. من الف و ب.
١١. الف: ـ الحركة.
١٢. الأصل: عادر عن على، ب: صادر عن.

إلىٰ أحدهما مقتضياً لما يرجع إلى الآخر» كزيد و عمروٍ.

و أمّا الثاني: و هو كون الزائِد عبارة عن البنية ـ فباطل أيضاً، لأنّ «البنية عبارة عن أعصاب و حرارة و برودة و رطوبة و يبوسة، و ذلك يرجع إلىٰ المحلّ»، فلم يجز أن نوجب حكماً «يرجع إلىٰ الجملة، و لأنّ البنية حاصلة في الميّت» مع عدم صحّة الفعل منه.

و إذا أبطل أن يكون المصحّح للفعل هو القدرة و البنية ثبت أنّها صفة القادر، يعني القادرية.

«و الجواب عن الأوّل» ـ يعني[1] إثبات الأمر الزائِد الّذي يختصّ به الذات التي يصحّ منها الفعل ـ «أنّ ذلك الزائد هو سلامة الأعضاء، و ذلك كافٍ» في الافتراق بصحّة الفعل من إحدى الذاتين و عدم صحّته من الأخرىٰ، «فلا دليل على الزائِد» علىٰ ذلك.

«و عن الثاني» ـ و هو مغايرة ذلك الزائِد للقدرة ـ «بالمنع من استحالة» كون ما يختصّ بالمحلّ مقتضياً لما يرجع إلىٰ الجملة و يدعى جواز كون الشيء «حالاً في المحلّ و مقتضياً للجملة حكماً»، ثمّ أنّكم معترفون بأنّ صفة القدرة ـ أعني القادرية ـ متعلّقة بالجملة، مع أنّها تقتضي وجود كلّ جزءٍ من أجزاء الجملة، فقد اقتضى ما يرجع إلى الجملة مايتعلّق بالمحلّ.

قوله: «و هو الجواب عن البنية»، و هذا هو الجواب عن دليله علىٰ مغايرة ذلك الزائِد للبنية، إذ هو الدليل الذي استدلّ به علىٰ مغايرة القدرة بعينه، و كان الجواب عنهما واحداً.

قوله: «و بنية الميّت غير صحيحة» جواب عمّا استدلّ به ثانياً علىٰ مغايرة الزائِد لصحّة البنية و هو وجود صحّة البنية من دون صحّة الفعل في الميّت.

و[2] ذلك أن يقال: لانسلّم صحّة بنية الميّت و ظاهر أنّها ليست صحيحة، «لفقدان تردّد الروح فيها الذي هو شرط في صحّة الفعل».

[المسألة الثامنة: في صحّة وجود القدرة قبل الفعل و استدامتها بعده]

قال المصنّف: «و هي ممّا يصح وجودها قبل الفعل و استدامتها بعده، إذ[3] هي صحّة الأعضاء،

---

١. الأصل: في.
٢. الأصل: في.
٣. الأصل: و.

و قد نفى قوم كون [١٠٢ آ] القدرة قبل الفعل، و يلزم[١] عليه تكليف ما لايطاق و حدوث قدرته تعالىٰ، أو قدم العالم، أو إثبات أمر مستغنٍ عنه، لأنّ الحاجة إليها وجوده، و قد[٢] وُجِدَ».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المعتزلة و الأوائِل إلى أنّ القدرة متقدّمة على الفعل، و قالت الأشعريّة: إنّها مقارنة له، و الشيخ أبوإسحاق [المصنّف][٣] رحمه اللّٰه تعالىٰ لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة، و هي[٤] موجودة قبل الفعل و بعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدّمها»، لكون ذلك ضروريّاً، «و إنّما ذكر ما ذكره[٥] من الأدلّة على بطلان قولهم بناءً علىٰ أنّها معنى زائِد على البنية، كما ذهب إليه أصحابه، و استدلّ على تقدّمهابوجوهٍ:»

«الأوّل: أنّ اللّٰه تعالىٰ كلّف الكافر بالإيمان حال كفره» اتّفاقاً «، فلو لم يكن قادراً عليه» في تلك الحالة[٦] «لزم تكليف ما لايُطاق، و هو باطل بالإجماع».

و إنّما ادّعى الإجماع على بطلان التكليف بما لايُطاق مع أنّ الأشاعرة جوّزوه، لأنّ اللازم كون كلّ تكليفٍ [تكليفاً][٧] بما لايطاق[٨]، و هذا هو باطل بالإجماع، «فوجب أن يكون قادراً [على الإيمان][٩] حالة الكفر، و ليست حالة الكفر هي حالة الإيمان، بل هي[١٠] متقدّمة» عليها قطعاً، فالقدرة على الإيمان متقدّمة على الإيمان، و هوالمطلوب.

«الثاني: أنّ القدرة لو كانت مع الفعل» ـ أي مقارنة له من غير تقدّم ـ «لزم» أحد الأمرين، و هو إمّا «قدم العالم، أو حدوث قدرة اللّٰه تعالىٰ»، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّ قدرة اللّٰه تعالىٰ إن كانت أزليّة، و هي مقارنة للفعل ـ أعني إيجاد العالم ـ كان العالم أزليّاً، و إلّا كانت حادثة[١١]، و أمّا بطلان كلّ واحدٍ من قسمي التالي[١٢] فبالإجماع، و في هذا نظرٌ:

---

١. الأصل: يلزمه.
٢. الأصل: قيل.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: هو.
٥. النسختان: ذكر.
٦. في النسخ الثلاث: الحال.
٧. من الف و ب.
٨. الأصل: لايطاق.
٩. من الف و ب.
١٠. النسختان: ـ هي
١١. الف: ـ حادثة.
١٢. الأصل: الثاني.

فإنّ النزاع إنّما هو في قدرة العبد، و لايلزم من وجوب مقارنة [قدرة][1] العبد لفعله مقارنة قدرة اللّٰه تعالىٰ لفعله.

«الثالث: أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لأجل إيجاده»، أعني إدخاله في الوجـود، فـعند وجوده يكون مستغنياً عن القدرة، فلا يقع بها، فلاٰ يكون قدرة».

«و احتجّوا» ـ أعني القائِلين بعدم تقدّم القدرة على الفعل ـ «بأنّ القدرة عرض»، و كلّ عرض فهو «لايبقىٰ»، فالقدرة لاتبقىٰ، فلاتكون متقدّمة على الفعل، إذ «لو تقدّمت لبقيت»، هذا خلف.

«و الجواب: المنع من الملازمة» بين تقدّمها و بقائِها، لجواز استناد الفعل إلى قدرة[2] متجدّدة، هكذا قال الشارح دام ظلّه في بعض كتبه.

و فيه نظرٌ، لأنّ الكلام في القدرة الّتي يصحّ استناد الفعل إليها، و القدرة المتقدّمة على الفعل المعدومة قبل وجوده لايكون لها أثر في الفعل [البتة][3]، فلا تكون قدرة عليه.

قوله: «و من صحّة بقاء الأعراض»[4] ينبغي أن يقال: "و من امتناع بـقاء الأعـراض"، لأنّـه يدّعي صحّة بقائِها، فكيف يمنع منه[5].

قوله: «و من إثبات أمرٍ زائِد على البنية» هو القدرة، بل القدرة نـفس البـنية، و هـي بـاقية بالضرورة و متقدّمة على الفعل قطعاً، و هذا المنع لايتأتّىٰ[6] علىٰ تقدير تسليم كون القدرة معنىً زائداً علىٰ البنية، و البحث مع الخصم إنّما هو علىٰ تقديره، كما ذكره[7] دام ظلّه [۱۰۲ ب].

قوله: «و اعترض[8] بعض المتأخّرين» ـ يعني فخرالدين الرازي ـ «على الأوّل بأنّه» ـ أي لزوم تكليف ما لايطاق ـ «وارد علىٰ المعتزلة، لأنّه» ـ يعني المكلّف ـ «حال حصول القدرة على الإيمان» ـ أعني حال الكفر بزعمهم ـ «لايمكنه الفعل» ـ أعني الإيمان ـ، لاستحالة الجمع بين المتقابلين، و هما الإيمان و الكفر، و حال حصول الفـعل ـ أعـني الإيـمان ـ لاقـدرة له عـليه

١. من النسختين.
٢. الأصل: القدرة.
٣. من النسختين.
٤. الف: + و.
٥. الف: ـ منه.
٦. النسختان: لاينافي.
٧. الف: ذكروه.
٨. الأصل: اعتراض.

لوجوبه.

«و[1] على الثاني: أنّ المؤثّر في أفعال اللّٰه تعالىٰ هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، و أمّا التعلّقات السابقة فلا أثر لها ألبته، و هذا لايمكن تحقّقه في قدرة العبد» لكونها عرضاً لايبقىٰ.

«و على الثالث: بالنّقض بالعلّة و المعلول»، فإنّا نقول: المعلول إنّما يحتاج إلى العلّة في إيجاده، فإذا وجد[2] استغنى عنها، فلاتكون العلّة مؤثرة في المعلول، هذا خلف.

«و الجواب عن الأوّل: أنّ القدرة على الفعل ليست بأن توجد[3] الفعل أوّل زمان وجودها، بل [بأن][4] توجده في ثاني الحال»، و حينئذٍ لايكون قول المعترض أنّه لايمكنه الفعل ـ نعني الايمان ـ حال الكفر صادقاً، و حال الكفر يتعلّق بتمكّنه، لا بالفعل.

«و عن الثاني: أنّ الفعل حال حدوثه يكون واجباً لاتأثير للتعلّق فيه، ثمّ كيف يصحّ استناد التّأثير إلى التعلّق، و معنى تعلّق القدرة بالمقدور[5] هو تأثيرها فيه».

و في هذا نظر، فإنّه إن أراد أنّه[6] [في][7] حال حدوثه يكون واجباً لذاته منعناه، و هو ظاهر الاستحالة، و إن أراد به أنّه واجب الوجود[8] بغيره، فلا نسلّم أنّه لاتأثير للتعلّق فيه على هذا التقدير، إذ المدّعىٰ أنّ ذلك الغير هو التعلّق و وجوب الوجود بالتعلّق لايقتضي الاستغناء عن التعلّق.

قوله: «و معنى تعلّق القدرة بالمقدور[9] هو تأثيرها فيه» ممنوع، و استحالته ظاهرة، و إلّا لم تكن قدرة اللّٰه تعالىٰ في الأزل متعلّقة بشيءٍ لعدم تأثيرها في شيء، [و][10] إنّه محال، و لاستحال تعلّق قدرته تعالىٰ بالقبائح[11]، و هو خلاف مذهبه.

---

١. الف: ـ و.
٢. الأصل: اوجد.
٣. الف: تالى بوجه، بدل: بأن توجد.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: + و.
٦. الأصل: به، بدل: أنّه.
٧. من النسختين.
٨. الف: وجوب الوجوب، ب: وجوب الوجود، الأصل: وجود الوجوب.
٩. الأصل: + و.
١٠. من الف و ب.
١١. الف: على القبائح.

«و عن الثالث» ـ اعني النقض بالعلّة و المعلول ـ «: أنّ العلّة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثّرة فيه و كذلك حال وجود المعلول[١] لانضياف[٢] الحال و القبل[٣] إليها[٤]»، لأنّ العلّة تؤثّر في المعلول من حيث هوهو لا باعتبار كونه قبل وجوده أو حال وجوده. فإذا أخذ المعلول مقيّداً بقبل[٥] وجوده كان وجوده في ذلك الوقت ممتنعاً من حيث الفرض[٦]، و كذا إذا قيّدناه بحال وجوده، فإنّه يصير واجباً في ذلك الوقت وجوباً مستنداً إلى الفرض[٧]. فلايكون أثراً للعلّة، وامتناع تأثير العلّة في المعلول إنّما كان لانضياف[٨] القبل و الحال ـ أي قبل وجود المعلول وحال وجود المعلول ـ إليها، أي إلى العلّة، لأنّ انضياف[٩] الأوّل إليها يقتضي امتناع وجود المعلول، و الثاني يقتضي وجوب وجوده، و هما يقتضيان[١٠] عدم الاستناد إلى العلّة، فلم يتحقّق[١١] نقض الدليل بالعلّة، و المعلول، فإنّ النقض إنّما يتحقّق بحصول تأثير العلّة في المعلول حال وجوده، و قد بيّنّا امتناعه.

قوله: «و اعترض المحقّق على الأوّل» من أدلّة أصحابنا القائلين بتقدّم القدرة عى الفعل «بأنّ الكافر مكلّف بالايمان من حيث هو قادر» على الايمان[١٢] «حتى[١٣] يؤمن في حال قدرته، وهذا ليس[١٤] تكليفاً [١٠٣ آ] بما لايطاق، و من حيث فرض وقوع الكفرمنه في حال قدرته على الايمان ـ لو كان مكلّفاً بالايمان[١٥] ـ لزم تكليف ما لايطاق، و هكذا[١٦] الوجه الثالث فإنّ[١٧] الحاجة إلى القدرة وحدها ـ لأجل أن يدخل الفعل من العدم[١٨] إلىٰ الوجود لا إليها ـ مأخوذة مع

---

١. العبارة من قوله: أنّ العلّة قبل وجود "إلى قوله": "المعلول" محذوفة في ألف.

٢. الأصل: الاتصاف.

٣. ب: القبل و الحال.

٤. الأصل: اليهما.

٥. الأصل: و الف: لقبل.

٦. الأصل: العرض.

٧. الأصل: العرض.

٨. الأصل: لاتصاف.

٩. الأصل: اتصاف.

١٠. الأصل: يقتضان، الف: نقيضيان.

١١. الف: فلايتحقّق.

١٢. النسختان: ـ على الإيمان.

١٣. ب: حين.

١٤. الأصل: و ليس هذا.

١٥. الف: ـ بالايمان.

١٦. الف: هذا.

١٧. الاصل: فى أنّ.

١٨. ب: عدم.

حدوث الفعل أو عدمه.

«و على[1] الثاني» ـ أعني إلزام أحد المحالين و هما حدوث قدرة اللّٰه تعالىٰ، أو قدم العالم ـ «بأنّه لانسبة لقدرة اللّٰه تعالىٰ إلى قدرة العبد»، فلاتقاس عليها، و الكلام إنّما هو في قدرة العبد «مع أنّ قدرة اللّٰه تعالىٰ إذا أخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لايبقىٰ للاختيار وجه»، لوجوب الفعل في الأوّل و امتناعه في الثاني، و هما يحيلان[2] القدرة عليه، «كما قيل في العبد».

قوله: «و الجواب عن الأوّل: أنّ الكافر إنّما يكون قادراً حال وجود الايمان عندكم و هو» ـأي الايمان ـ «غير مقدور[3] حينئذٍ» ـ أي حين إذ وجد لكونه واجباً في ذلك الوقت ـ «فلا يكون مكلّفاً به من حيث القدرة»، لأنّها على قولكم حيثيّة الوجوب، «و ذلك» ـ أي التكليف به من هذه الحيثيّة ـ «تكليف بما لايُطاق».

و في هذا نظر، فإنّ المحقّق قال: لانسلّم لزوم تكليف ما لايطاق[4] علىٰ تقدير كون القدرة على الايمان غير متحقّقة حالة الكفر، و إنّما يلزم ذلك إن لو كان التكليف بإيقاع الايمان في تلك الحال، أمّا إذا كان التكليف بإيقاعه في ثاني الحال، و هو زمان تحقّق القدرة، فلايلزم[5] تكليف ما لايطاق، و هذا كلام صحيح.

قوله: «إنّما يكون قادراً ـ أي على الايمان ـ حال الايمان» ـ أي عندكم ـ «و هو» ـ أي الايمان ـ «غير مقدور حينئذٍ».

قلنا: لانسلّم أنّه لايكون مقدوراً، و الوجوب اللاحق له في ذلك الوقت إنّما يكون منافياً للقدرة إن لو كان لاحقاً للفعل لا بالقدرة، أمّا إذا كان واجباً بها لم يكن بينهما[6] منافاة، كما لا منافاة بين العلّة و المعلول المتحدّين زماناً، و أيضاً فإنّ هذا لايرد على أكثر الأشاعرة، لأنّهم يذهبون إلىٰ أنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في الفعل، بل اللّٰه تعالىٰ يخلق القدرة و الفعل معاً.

قوله: «و الحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل إلى الوجود وجب أن تكون متقدّمة

---

١. الأصل: عن.
٢. الأصل: + و.
٣. الأصل: + و.
٤. الأصل: لايطاق.
٥. الأصل و ب: و لايلزم.
٦. الف: منها.

على ذلك الفعل، و ذلك هو المطلوب».

و فيه نظر، فإنّه إن أراد بتقدّمها التقدّم الزماني منعنا ذلك كما في العلّة و المعلول، و إن أراد التقدّم الذاتي الثابت بين العلّة و معلولها لم يكن هو المطلوب، إذ المتنازع[1] فيه إنّما هو تقدّم القدرة على الفعل بالزمان.

قوله: «و اعتراضه على الوجه الثاني ليس بشيءٍ[2]» إشارة إلىٰ قول المحقّق: "لانسبة لقدرة اللّٰه تعالىٰ إلى قدرة العبد".

و فيه نظر: فإنّه إنّما قال[3] ذلك استسلاماً[4] لما تقرّر عنده من أنّ النزاع بين المتكلّمين إنّما هو في قدرة العبد، و إلزامهم حدوث قدرة اللّٰه تعالىٰ إنّما هو بطريق القياس لقدرته تعالىٰ علىٰ قدرة العبد، و القياس إنّما يتمّ عند عدم الفارق بين الأصل و الفرع، أمّا على تقدير ثبوته فلا، و هنا ادّعى ثبوت الفارق بينهما، و بالغ في ذلك بقول: «لانسبة لقدرة اللّٰه تعالىٰ إلى قدرة العبد».

[المسألة التاسعة: في تعلّق القدرة بالضدّين]

قال: المصنّف رحمه اللّٰه: «و هي متعلّقة بالأضداد [۱۰۳ ب] لتحقّقه فينا[5]، و لأنّها لو تضادّت لتضادّ المقدورات، لكنّها[6] على أحوال متضادّة، و ذلك باطل».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت المعتزلة [و الأوائل][7] إلى أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين»، أي القدرة التي يُوجد بها أحدُ الضدّين هي بعينها القدرة التي يُوجد بها الضدّ الآخر، «فإنّ القادر على الفعل قادر على الترك»، وهما ضدّان عندهم.

«و خالفت الأشاعرة في ذلك»، و زعمت أنّ القدرة علىٰ أحد الضدّين مغايرة للقدرة على الضدّ الآخر.

---

۱. الأصل: و المنازع.
۲. الأصل: شيء.
۳. الأصل: كان، بدل: قال.
٤. النسختان: استسلافاً.
٥. الأصل و الف: هنا، ب: منّا، نصّ *الياقوت*: فينا.
٦. الأصل و ب: لكنّا.
۷. من *أنوار الملكوت*.

«و احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف على» تعلّق القدرة الواحدة بالضدّين «بوجهين:»

«الأوّل: أنّا نعلم بالضرورة أنّا قادرون على التنقّل في الجهتين» كاليمين و الشمال، «و هما» ـ أي النُقْلَتَانِ ـ «متضادتانِ»، و إلىٰ هذا أشار المصنّف بقوله: «لتحقّقه فينا».

و في هذا نظرٌ: فإنّ المعلوم لنا إنّما هو كوننا قادرين على النُقْلَتَيْنِ مطلقاً، أمّا كوننا قادرين عليهما بقدرة واحدة فهو ليس بمعلوم، و النزاع إنّما هو في هذا.

«الثاني: لو تعلّقت القدرة بمقدور واحد» و امتنع تعلّقها بغيره «لكانت القدرة عى الحركة يمنة مضادّة للقدرة على الحركة يسرة، و من المعلوم أنّا قادرون[1] علىٰ الحركتين» جميعاً، «فيكون كلّ واحد من المعنيين يوجب للجملة حالة مضادّة للحالة الأخرىٰ، فتكون الجملة على حالتين متضادّتين، و هو محال».

و فيه نظر، فإنّا لانسلّم لزوم تضادّ القدرتين علىٰ تقدير تضادّ المقدورين، و كيف و عندكم أنّ القدرة الواحدة تتعلّق بمقدورين متضادّين، فإنّه يلزم أن تكون القدرة الواحدة متضادّة لنفسها.

قوله[2]: «احتجّوا بأنّ مفهوم التمكّن من هذا» الضدّ كالحركة مثلاً مغايراً لمفهوم «التمكّن من ذلك» الضدّ الآخر كالسكون، فلايكونان» ـ أعني التمكّنينِ[3] ـ شيئاً واحداً، «و لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين[4]» ـ أعني الفعل و الترك ـ «لو كانت على السويّـة لاستحال أن يصدرعنها[5] الأثر إلّا عند مرجّح» لأحدهما، «فلايكون مصدر الأثر إلّا ذلك المجموع»الحاصل من القدرة و المرجّح، «فقبل الضميمة[6]» ـ أي انضمام المرجّح إلىٰ القدرة ـ «لاقدرة، و إن لم تكن على السويّـة لم تكن قدرة إلّا علىٰ ذلك الراجح»، و هو أحد الضدّين، و ذلك باطل.

«و الجواب عن الأوّل: أنّ المعنىٰ لايختلف بتبدّل الألفاظ» ـ أي المترادفة[7] ـ «و مفهوم التمكّن هو القدرة»، فالمعنىٰ واحد سواء سُمِّيَ قدرة أو تمكّنا، «و التمكّن من هذا مع التمكّن من ذلك مشتركان في مطلق التمكّن، و لانعني بالقدرة إلّا ذلك المشترك»، و هو شيءٌ واحدٌ، «إلّا أن

---

١. الأصل: انّنا قادرين.
٢. الأصل: أقول.
٣. الأصل و الف: التمكين.
٤. الأصل: الطريقين.
٥. الأصل: عنهما.
٦. الأصل: الصحّة.
٧. الأصل: المرادفة.

نعني بها» ـ أي بالقدرة ـ «المشترك مع الخصوصيّات» ـ أعني إضافته إلى المقدورات ـ «وحينئذٍ يكون لفظ القدرة واقعاً علىٰ معانٍ لاتتناهىٰ بحسب تعدّد المقدورات، و هو باطل بالإجماع».

«و عن الثاني:[1] أنّ احتياج القدرة إلى زائد» و هو المرجّح لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إليها «ليقع [الفعل][2] بها هو مذهبنا»، فإنّا نقول: إنّ القدرة وحدها غير كافية في الإيجاد، بل لابدّ من مرجّح، و هو الداعي، «ولا يدلّ علىٰ مطلوبكم» من كون القدرة لاتتعلّق [١٠٤ آ] بضدٍّ واحدٍ؛ و إبطالكم هذا القسم الذي التزمناه[3] و اعترفنا بكونه مذهباً لنا بأنّ المؤثّر حينئذٍ إنّما هو المجموع من القدرة و ذلك المرجّح و قبل انضمام ذلك المرجّح إليها لاتكون قدرة ليس بصحيحٍ، لأنّ توقّف تأثير القدرة في أثرها[4] على وجود ذلك المرجّح لايدلّ على كونه جزءاً من المؤثّر، بل هو شرط للتأثير خارجٌ عن ماهيّة المؤثّر ـ أعني القدرة ـ، و لايلزم من انتفاء ذلك المرجّح انتفاء القدرة، و إن كان انتفاؤه مستلزماً لانتفاء الأثر، لكونه شرطاً لوجوده.

[المسألة العاشرة: في متعلّق القدرة]

قال المصنّف: «و لابدّ من تعلّق القدرة بشيءٍ و إلّا نقض[5] كونها قدرة، و هي متعلّقة بالحدوث، لأنّه الحاصل بها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب من لاتحقيق[6] له[7] إلى أنّ القدرة قد لاتتعلّق بشيءٍ، و المصنّف أحال ذلك، لأنّ القدرة هي الّتي يصحّ بها الفعل، فلابدّ [لها][8] من متعلّق» ـ و هو ذلك الفعل الذي يصحّ بها ـ «و إلّا لم تكن قدرة».

«احتجّ المخالف بأنّ الممنوع قادر و لامتعلّق له، و الباري تعالىٰ قادر في الأزل و لامتعلّق له»، أي لقدرته.

«و الجواب عن الأوّل»: بالمنع من عدم التعلّق لقدرة الممنوع، بل لها متعلّق، و هو الفعل

---

١. الأصل + هو.
٢. من *أنوار الملكوت*.
٣. الأصل: ألزمناه.
٤. الأصل: اثرما.
٥. الف و ب: نقص.
٦. الأصل: لاتحقّق.
٧. الف: ـ له.
٨. من النسختين.

الممنوع منه، و لايقدح تعذر[1] وقوع ذلك الفعل من النوع حال كونه ممنوعاً في كونه متعلّق القدرة، لأنّ المراد من تعلّق القدرة ما يصحّ وجوده بتوسّطها على بعض الوجوه، و هو تقدير زوال المانع، و كذا قدرة اللّٰه تعالىٰ، فإنّ لها متعلّقاً[2] و هو الإيجاد في ما لايزال.

قوله: «إذا ثبت هذا» ـ أعني استحالة كون القدرة غير متعلّقة بشيءٍ ـ «فنقول: متعلّق القدرة هو الحدوث لاغير، لأنّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة، فهو المتعلّق».

و في هذا نظر، فإنّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم و ليس ذلك متعلّق القدرة، فإنّ كون الوجود الصادر عن الفاعل مسبوقاً بالعدم أمرٌ واجب له لاتأثير للقادر فيه.

قوله: «إنّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة ممنوع، فإنّ الدواعي[3] والقصود إنّما تتعلّق بالأفعال المشتملة على الغايات و الأغراض المخصوصة كالأكل و الكتابة مثلاً، لا من حيث أنّها حادثة لصدور مثل هذه الأفعال عن القادر حال غفلته عن حدوثها.

[المسألة الحادية عشر: في أنّ القدرة غير موجبة للفعل]

قال المصنّف: «و ليست موجبة للفعل، و إلّا لزم إذا خلق اللّٰه تعالىٰ في الضرير الأمّيّ قدرة على الكتابة أن يكتب، و أيضاً فإن كانت علّة لم تتعلّق إلّا بالموجود[4]، و إن كانت سبباً وجب أن لانستطيع ردّ المقدور، و كلاهما باطلان».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت المعتزلة إلىٰ أنّ القدرة غير موجبة للفعل خلافاً للأشاعرة، واستدلّ الشيخ» ـ يعنى المصنّف ـ على ذلك «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ القدرة لو كانت موجبة» للفعل المقدور «لكان إذا خلق اللّٰه تعالىٰ في الضرير» ـأي الأعمىٰ ـ «الأمّيّ» ـ أي الّذي لايعلم الكتابة ـ «القدرة على الكتابة وجب أن يكتب» في حال عماه و جهله بالكتابة، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة [١٠٤ ب]: «أنّ العلم و القدرة متغايران، لأنّ محلّ العلم القلب»، و هو مغاير

---

١. الأصل و الف: التعدّد.
٢. الأصل: تعلّق.
٣. الأصل: الداعي.
٤. الف و ب: بالوجود.

لمحلّ القدرة على الكتابة، و مغايرة المحلّ موجبة لمغايرة الحالّ بالضرورة، و إذا كانا[١] متغايرين صحّ وجود أحدهما عند عدم الآخر، فيصحّ وجود [القدرة على][٢] الكتابة حال عدم العلم بها، فإذا فرض خلق اللّٰه تعالىٰ للأمّيّ القدرة على الكتابة وجب أن يكتب حال أمّيّته، و هو المدعىٰ.

قوله: «و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون العلم شرطاً في صحّة وقوع المقدور بالقدرة»، فلا يتحقّق وجود الكتابة مع عدم العلم، و إن تحقّقت القدرة ضرورة امتناع وقوع الفعل المشروط عند عدم شرطه[٣]، و هذا الاعتراض إنّما يرد إذا لم يكن المدّعىٰ عدم إيجاب القدرة الفعل مطلقاً، أي من غير توقّف على شرط؛ أمّا إذا كان المدّعى ذلك فإنّه لايرد، و لكن[٤] يعترض[٥] بمنع جواز وجود القدرة مع عدم العلم، و الاستدلال بمغايرة القدرة للعلم على صحّة وجود أحدهما منفكّاً عن الآخر ليس بصحيح، لأنّ الأشياء المتلازمة متغايرة بالضرورة مع امتناع وجود أحد المتلازمين بدون لازمه، و حينئذٍ نقول: يجوز أن تكون القدرة على الكتابة ملزومة للعلم بها، فيكون فرض عدم العلم بها موجباً لفرض عدم القدرة فينا في فرض وجودها، لأنّ وجود الملزوم حال ارتفاع اللازم ممتنع، و قد ظهر من هذا أنّ قوله: «و إذا تغاير المحلّ لم يتنافيا» لامدخل له في تمشية الدليل، و لو قال بدله: "لم يتّحدا و لم يتلازما" كان أصوب هذا، إذا كان الضمير عائداً إلى العلم و القدرة، و يحتمل أن يكون عائداً إلىٰ الفرضين، أعني فرض العمي و الأمّيّة و فرض تعلّق القدرة على الكتابة، لكن هذا ضعيف لعدم ذكر الفرضين أوّلاً.

قوله: «الثاني: أنّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة» ـ أي لذلك الفعل ـ «أو سبباً: و الأوّل» ـ أعني كونها علّة له ـ «باطل، لأنّ العلّة لاتتعلّق إلّا بالموجود»، [و][٦] زمان وجود العلة هو زمان وجود المعلول «كالمعني الموجب للتحرّك المقارن له» في الزمان، «و القدرة لاتتعلّق إلّا بالمعدوم[٧]، فإنّ الموجود في حال وجوده مستغنٍ عن القدرة و لايقارن متعلّقها، بل يجب تقدّمها عليه، «على ما تقدّم» بيانه.

---

١. الف: ـ كانا.

٢. من الف، في ب: القدرة من.

٣. الأصل: شرط.

٤. الأصل: ذلك، بدل: ولكن.

٥. الأصل: يعرض.

٦. من الف و ب.

٧. من الف و ب.

«و الثاني» ـ أعني كونها سببا ـ «باطل» أيضاً، لأنّا عند وجود السبب «نخرج عن اختيارنا، و لانقدر على ردّ المقدور» ـ يعني المسبّب ـ «، فإنّا لانقدر على ردّ حركة الجسم عند حصوله، و نحن نعلم حصول القدرة لنا على الشيء و لاتخرج عن اختيارنا في فعله و تركه، [و][١] يمكننا ردّ المقدور مع حصولها»، أي مع حصول القدرة على ذلك المقدور.

و اعلم: أنّ العلّة عند المعتزلة ما أوجبت لغيره حالاً لايتعلق به إلّا و هي موجودة، و الفرق بينها[٢] و بين السبب من وجوه:

الأوّل: أنّ العلّة ـ و إن كانت ذاتاً ـ فهي لاتوجب إلّا الصفة، و أمّا السبب فإنّه ذات تولّد ذاتاً أخرىٰ.

الثاني: أنّ[٣] السبب جاز أن يعدم عند وجود المسبّب، و العلّة يجب وجودها عند [وجود][٤] المعلول.

الثالث: أنّ السبب الواحد جاز أن يولّد مسبّبات كثيرة، و العلّة الواحدة لاتولّد [١٠٥ آ] إلّا صفة واحدة.

الرابع: أنّ السبب قد يتحقّق مع المنع من المسبّب، و لايجوز ذلك في العلّة، فإنّ الّذي أحال وجود المعلول أحال وجود العلّة.

الخامس: السبب ينقسم إلىٰ ماتصحّ مقارنته للمسّبب و إلى مايصحّ تقدّمه على المسبّب، و العلّة لاتكون متقدّمة على المعلول، أي بالزمان.

السادس: أنّ محلّ السبب و المسبّب قديكون واحداً مثل المجاورة و التأليف و التفريق و الألم، و قديكون مغايراً كالاعتماد و الحركة، و العلّة لاتوجب الصفة إلّا لما يختصّ بها.

[المسألة الثانية عشر: في أنّ القدرة غير باقية]

قال المصنّف: «و هي غير باقية، لاستحالة قيام المعنىٰ بالمعنىٰ، و هي موجودة قبل الفعل

---

١. من النسختين.

٢. الأصل و الف: بينهما.

٣. النسختان: ـ أنّ.

٤. من النسختين.

بزمان واحد، فإذا وجد استغنى عنها و عن مقارنتها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الأشاعرة و البغداديّون من المعتزلة إلىٰ أنّ القدرة غير باقية، وشكّ السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه في ذلك، و ذهبت[1] جماعة من المعتزلة البصريين إلى أنّها باقية، و اختار المصنّف أبوإسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ» ـ تفريعاً على القول بأنّها معنى ـ[2] أنّها غير باقية، و إن كان هو لايذهب إلى ذلك، فإنّ القدرة عنده عبارة عن سلامة الأعضاء و صحّتها كما تقدّم، «لأنّ البقاء عنده معنى، فلايقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنىٰ بالمعنىٰ»، فلاتكون القدرة باقية، إذ معنى بقائِها قيام البقاء بها، «و هو ضعيف لماتقدّم» من كون البقاء أمراً اعتباريّاً لاتحقّق له في الخارج و هو استمرار الوجود، فلايلزم من كون القدرة باقية و كونها معنىً قيام المعنىٰ بالمعنىٰ.

و لو سلّمنا اللزوم منعنا من استحالة اللازم.

و احتجّ البصريّون بحسن ذمّ من منع الوديعة و إن بَعُدَتْ، ولايحسن» الذم على المنع «إلّا والقدرة» على الردّ «موجودة، فتكون باقية».

«و فيه نظر، لأنّ الذمّ يحسن و إن بعدت[3] القدرة» و تبدّلت على القادر بأن[4] تعدم السابقة وتطرى اللاحقة، فهو لايزال قادراً على[5] [أن][6] يوقع الفعل، «و القدرة عند من أثبتها معنىً» قائِماً بالقادر «موجودة قبل الفعل بزمان واحد، و هي متعلّقة بالفعل» حال عدمه «كتعلّق قدرة اللّٰه تعالىٰ» بإيجاد العالم، «ثمّ لايزال تتجدّد قدرة بعد أخرىٰ» عند من منع بقاء القدرة «إلى أن يُشارفَ الفعلُ الدخولَ في الوجود، أو تبقىٰ دائِمة مستمرّة إلىٰ ذلك الوقت»، و هو الزمان الذي يليه زمان وقوع الفعل المقدور بلا[7] فصل «عند القائِلين ببقائِها، فإذا وجود الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها، لأنّه» ـ أي الفعل ـ «إنّما يحتاج إليها» ـ أي إلى القدرة ـ «في الحدوث» ـ أي [في][8] حدوثه ـ، «و قد حدث».

---

۱. الف: ذهب.
۲. الأصل: + إلىٰ.
۳. الأصل: تعددت، ب: تعذرت.
٤. الف: القادريات.
٥. الف: إلىٰ.
٦. من الف و ب.
۷. الأصل: يلى فصل.
۸. من النسختين.

[المقصد العاشر: في التكليف]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في شروطه]

قال المصنّف: «القول في التكليف، من جملة شرائط التكليف العقل[1] و القدرة و العلم بما كُلِّفَ به، أو التمكّن[2] من العلم به».

قال الشارح دام ظلّه: «التكليف بعث من تجب طاعته علىٰ ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام».

و إنّما قال: «بعث» ليندرج فيه الإرادة و الأمر و الإلزام و النهي و الإعلام، فـإنّها بأجـمعها تشترك في كونها باعثة و هي أولىٰ من ذكر واحد من هذه الأمور كالأمر مثلاً، فإنّه يخرج منه التكليف بالمنهيّات فلايكون حينئذٍ التعريف جـامعاً، و بـإضافة «البـعث» [إلىٰ][3] «مـن تـجب طاعته» ليخرج بعث [١٠٥ ب] غير واجب الطاعة، فإنّه لايسمّى تكليفاً، وهذه الإضافة إضافة المصدر الّذي هو البعث إلى الفاعل، و هو من تجب طاعته.

و قولنا: «علىٰ ما فيه مشقّة» يشمل الأفعال و التروك كالحجّ و الصوم و اعتبر "المشقّة" لأنّ التكليف مأخوذ من الكلفة ـ و هي المشقّة ـ فلابدّ من اعتبارها.

و قوله: «على جهة الابتداء» احتراز[4] من البعث[5] التابع لغيره كما يأمر أحدنا ولده أو عبده

---

١. الأصل: الفعل.

٢. الأصل: التمكين.

٣. من الف و ب.

٤. الأصل: احترازاً.

٥. الأصل: البعث.

بالصلاة، فإنّ ذلك لايكون تكليفاً له بها، لأنّ ذلك البعث ليس[1] على جهة الابتداء، بل تابع لبعث اللّٰه تعالى.

و ينبغي أن يكون المراد في قوله: «على جهة الابتداء» أن لايكون ذلك البعث تابعاً لغيره كما ذكرناه[2] في صورة أمرنا الولد و العبد بالصلاة، لا أن لايكون مسبوقاً ببعث غيره مطلقاً، فإنّ من أراد من عبده فعلاً و أمره[3] به بعد أن أمره[4] به غيره ممّن تجب طاعته من غير شعور السيّد يكون تكليفاً للعبد بذلك الفعل، مع أنّه ليس على جهة الابتداء على ما فسّروه به، فقد انتقض الحدّ في عكسه.

و علىٰ ما فسّرناه لايرد هذا، لأنّ إرادة السيّد و أمره هنا على جهة الابتداء، إذ ليس ذلك تابعاً لإرادة ذلك الشخص[5] المفروض.

و قوله: «بشرط الإعلام»، لأنّ ما لايعلم للمكلّف أنّ من تجب طاعته بَعَثَه[6] عليه لايكون تكليفاً.

قوله: «و له» ـ أي و للتكليف ـ شروط منها ما يرجع إلى المكلّف، ككونه عالماً بصفات الأفعال لئلا يكلّف بالقبيح، و كونه عالماً بمقدار المستحقّ» على المكلّف به «من الثواب، و إلّا لجاز أن ينقصه فيكون ظلماً، و أن يكون قادراً على إيصال الثواب» لئلّا يَعْرَىٰ التكليفُ من الثواب على تقدير عجز المكلّف عن إيصاله، «و أن يكون حكيماً لايفعل قبيحاً و لايخلّ بواجب»، و إلّا لجاز تكليفه بالقبائح و إخلاله بالثواب الواجب على فعل ما كلّف به إن كان فعلاً، و تركه إن كان تركاً.

«و قد مضىٰ بيان ذلك كلّه، فلهذا[7] أهمل المصنّف ذكره[8]».

و في هذا نظرٌ: فإنّهم في شرح ماهيّة التكليف صرّحوا[9] بأنّه قديكون من اللّٰه تعالىٰ، و قد

---

١. الأصل: + هو.
٢. الأصل: ذكرنا.
٣. الأصل: أمر.
٤. الأصل: أمر.
٥. الأصل: المستحقّ.
٦. الأصل: بعث.
٧. الأصل: فهذا.
٨. النسختان: ذكرها.
٩. الأصل: شرحوا.

يكون من الواحد منّا لولده و عبده، و من المعلوم أنّه لايشترط في تكليف الواحد منّا لولده بفعل أن يعلم قدر ما يستحقّ على[1] ذلك الفعل من الجزاء، و لايشترط ذلك في حسنه، و لايشترط أيضاً أن يكون المكلّف معصوماً بحيث لايفعل قبيحاً، و لايخلّ بواجب، ولايكون قادراً على الجزاء.

و لو سلّم كون هذه شروطاً لكانت شروطاً في حسن التكليف، لا في نفس التكليف، فإنّه ينقسم إلى حسن و قبيح.

قوله: دام ظلّه: «و قد مضىٰ بيان ذلك، فلهذا أهمل المصنّف [ذكره][2]» إن كان مراده بذلك ماتقدّم [من][3] كونه تعالىٰ حكيماً لايفعل قبيحاً و لايخلّ بواجب فهو مسلّم، و إن أراد به جميع ما ذكره من الشرائط المتعلّقة بالمكلّف[4] ففيه نظر، فإنّه لم يمض أنّ المكلّف لايكون إلّا موصوفاً بما ذكره مع أن العرف يأباه.

قوله: «و قال» ـ يعني المصنّف ـ «"من جملة شرائط التكليف" تنبيهاً على وجود شرائط أخرىٰ[5]، و قد ذكر المصنّف الشرائط الراجعة إلى المكلّف، و هو كونه عاقلاً، و قد مرّ تفسير العقل الذي هو مناط التكليف».

و في هذا نظر، فإنّه ليس فيما تقدّم من الكتاب و لا فيما بقي منه ذكر تفسير العقل الّذي هو مناط التكليف، و قد قيل في تفسيره: إنّه غريزة يلزمها العلم بوجوب الواجبات و استحالة [١٠٦ آ] المستحيلات عند ارتفاع الموانع.

و القيد الأخير ليندرج فيه الساهي و النائم، لأنّه يصدق عليه أنّه عاقل مع أنّه غافل عن العلم بالأمور المذكورة.

قوله: «لأنّ تكليف من ليس بعاقلٍ قبيح، و أن يكون» ـ أي المكلّف ـ «قادراً على ما كلّف به، و إلّا لزم تكليف ما لايطاق، و كونه عالماً بما كلّف به، أو متمكّنا من العلم به، و إلّا لزم

---

١. الف: ـ علىٰ.
٢. النسختان: ذكرها.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: زيادة "ما ذكره فيه".
٥. من جميع النسخ: اخر.

تكليف ما لايطاق».

قوله: «و إنّما لم يقتصر على العلم»، أي يكتفي بقوله: «و أن يكون عالماً بما كلّف به» و لايضم إليه قوله: «أو متمكّناً من العلم [به][1]، لأنّ الجاهل باللّٰه تعالىٰ متمكّن من العلم به، و هو مكلّف به» ـ أي بذلك العلم ـ و معناه أنّ التكليف بمعرفة اللّٰه تعالىٰ متحقّق على الجاهل به تعالىٰ، فلو اقتصرنا على كون الشرط العلم بما كلّف به لزم وجود المشروط ـ و هو التكليف [هنا ـ][2] بدون شرطه ـ و هو العلم ـ و إنّه محال، لكن ذلك الجاهل متمكّن من العلم، فلهذا جعل الشرط أحد الأمرين، و هما العلم أو التمكّن منه.

و الحقّ أنّه لايلزم وجود المشروط بدون شرطه على ذلك التقدير، و ذلك لأنّ الشرط علم المكلّف بما كلّف به،[3] و واجب الوجود تعالىٰ ليس هو متعلّق التكليف ـ أعني نفس المكلّف به ـ، بل المكلَّف به معرفته تعالىٰ بمعنىٰ التصديق بوجوده و صفاته، و ذلك معلوم للجاهل من حيث التصور.

و المراد من كون متعلّق التكليف معلوماً أو كان العلم به مقدوراً[4] العلم بمعنى التصوّر[5] بحيث يكون ما كلّف به متميّزاً عند المكلّف عن غيره بحيث يصح أن يتوجّه قصده إلى إيجاده.

و الأجود أن يقال: إنّما ذكر ذلك ـ أعني التمكّن من العلم به ـ ليندرج فيه التكليف بكثير من السمعيّات المفتقرة إلى البيان كالصلاة و الحجّ و الصوم، فإنّ الجاهل بهذه الأمور قد يكون مكلّفاً بها مع كونها مجهولة عنده لايميّزها عن غيرها، و إنّما جاز تكليفه بها لكونه متمكّناً من العلم بها من بياناتها[6] المخصوصة أو من المفتي[7].

قوله: و هنا شروط أخرىٰ ذكرناها في كتاب *المناهج* داخلة تحت هذا الشروط[8]».

و ذكر في الكتاب المذكور شرائط المكلّف: كونه عالماً بصفات الأفعال، و كونه عالماً

---

١. من النسختين.
٢. من النسختين.
٣. الف: ـ و.
٤. الأصل: + أي.
٥. العبارة من قوله: "و المراد من كون" إلى قوله: "بمعنىٰ التصور" لم ترد في الف.
٦. الف: ـ بياناتها.
٧. الأصل و ب: المعنىٰ.
٨. الف: هذه الشرائط، ب: لهذه الشرائط.

بالمقدار المستحقّ عليها من الثواب، و قادراً على إيصاله، و أن لايصحّ عليه فعل القبيح، و الإخلال بالواجب.

و شرائط المكلَّف: كونه قادراً على ما كلّف به، مميّزاً بينه و بين [غيره][١] ممّا[٢] لم يكلّف به، متمكّناً من الآلة المحتاج إليها، و متمكّنا من العلم بما يحتاج إليه.

و شرائِط الفعل المكلَّف به: أن يكون ممكناً، و أن يكون مما يستحقّ به الثواب، و في التكليف أن لايكون مفسدة لأحد من المكلّفين، و أن يكون متقدّماً على الفعل بزمان يمكن للمكلّف أن ينظر فيما يعتدّ[٣] به على الوجه الّذي يعتدّ[٤] به.

[المسألة الثانية: في ماهيّة الإنسان]

قال المصنّف: «و ما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية و الجملة، لأنّ الأحكام ترجع إليها، و الإدراك يقع بها، و الأفعال المبتداة تظهر في أطرافها، و ليست شيئاً في القلب، و إلّا لم يصحّ تحريك يد المريض منه».

قال الشارح دام ظلّه: «لمّا ذكر الشيخ أشار إلى بيان ماهيّة المكلّف، و قد اختلف [الناس][٥] في ذلك، فالّذي اختاره المصنّف» أبوإسحاق[٦] رحمه اللّه «أنّه» ـ أي المكلّف ـ «هذه البنية المخصوصة، و الجملة المشار إليها و هو [١٠٦ ب] الذى يعبّر عنه» المتكلّم «بقوله: أنا فَعَلْتُ» وأنتَ فَعَلْتَ «و هو» ـ أي هذا المذهب ـ اختيار السيّد المرتضىٰ رحمه اللّه تعالىٰ و أكثر المعتزلة».

«و ذهب الشيخ أبوسهل ابن نوبخت من أصحابنا و الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه اللّه إلىٰ أنّه شيء مجرّد غير مشار إليه بالحسّ يتعلّق بهذه البنية تعلّق العاشق بمعشوقه لاتعلّق الحالّ بالمحلّ، و هو» ـ أي هذا المذهب ـ «مذهب محقّقي الأوائِل» ـ يعني الحكماء ـ «و اختاره[٧] معمّر بن غياث السلمي من المعتزلة»[٨].

---

١. من الف.

٢. الأصل و ب: ما.

٣. الأصل: يتعبد.

٤. الأصل: يتعبد.

٥. من الف و ب.

٦. النسختان: ابو إسحاق المصنّف.

٧. الأصل و الف: اختيار.

٨. الف: معمر من المعتزلة، ب: معمر بن عتاب السلمي من المعتزلة.

«و ذهب ابن الراوندي إلىٰ أنّه جزء لايتجزّأ في القلب، و قال جماعة من المتكلّمين: إنّ المكلّف هو أجزاء أصليّة في هذا البدن لايتطرّق إليها الزيادة و النقصان»، بل هي باقية «من أوّل العمر إلىٰ آخره».

«احتج أبو إسحاق المصنّف بأنّ الأحكام من اللذّة و الألم و الإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركناها بمحلّ اللمس، و إذا فعلنا فعلاً مباشراً» ـ كالاعتماد ـ «ظهر في الأطراف و هذه الآثار هي آثار الماهيّة، فدلّ[1] على أنّ ماهيّة الإنسان هي هذه الجملة»، إذ المراد من الإنسان إنّما هو الحيّ الدراك، و قد ثبت بما ذكرنا أنّ الجملة هي الحيّة[2] الدراكة، «ثمّ إنّ الشيخ» ـ يعني المصنّف رحمه الله ـ «أبطل قول ابن الراوندي» ـ يعني أنّ الإنسان عبارة عن جزء لايتجزّأ في القلب ـ «بأنّ ماعدا ذلك الجزء» الحالّ في القلب «يكون ميّتاً» حينئذٍ، لأنّه لو كان حيّاً مدركاً لم يكن خارجاً عن الإنسان، لأنّ الإنسان هو الحيّ[3] الدراك، و إذا[4] كان ماعدا ذلك الجزء ميّتاً لم يصحّ من المريض تحريك يده.

«و في بعض نسخ *الياقوت*» و ليست جزءاً لايتجزّأ في القلب «و إلّا لصحّ[5] تحريك يد المريض منه، و وجهه» ـ أي و وجه لزوم صحّة تحريك يد المريض لكون الإنسان جزءاً لايتجزّأ في القلب ـ «أنّ الإنسان لوكان عبارة عن ذلك الجزء لكان فعله في أطرافه» كيده و رجله «بمجرّد الاختراع، فكان[6] المريض المدنف الّذي انتهت حالته إلىٰ تعذّر تحريكه يده قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء، و التالي[7]» ـ و هو صحّة تحريك المريض يده منه ـ «باطل، فالمقدّم» ـ و هو كون الإنسان عبارة عن الجزء المذكور ـ «مثله»، أي في البطلان.

و اعلم: أنّ في الملازمتين المذكورتين باعتبار النسختين نظرٌ، أمّا الأولىٰ فلا نسلّم أنّه يلزم من كون الإنسان هو الحيّ الدرّاك أن يكون ماعداه ميّتاً.

---

١. الف: تدلّ.

٢. الف: الجثة.

٣. الف: إلى، بدل: الحيّ.

٤. الأصل: فإذا.

٥. الف: لم يصح.

٦. الأصل و ب: و كان.

٧. الف: و الثاني.

سلّمنا، لكن لانسلّم أنّه يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المـذكور [مـيّتة][1] أن لايصحّ تحريكها على المريض، لجواز أن يكون تحريكها على سبيل الاختراع، إن جوّزناه على القادر بقدرة أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميل إلى اليد يقتضي التحريك.

و أمّا الثانية علىٰ تقدير النسخة الثانية، فلأنّا نمنع من لزوم كونه قادراً علىٰ الاختـراع فـي حال المرض، لكونه قادراً عليه في حال الصحّة، لجواز كون المرض مانعاً منه.

قوله: «و أظنّ الثانية أصحّ[2]» إنّما جعل ظنّه[3] صحّة الثانية دون الأولىٰ باعتبار كون الثانية موافقة لما ذكره أكثر المتكلّمين، كالمرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ و غيره، و لكون التقييد بالمرض مستغنياً[4] عنه علىٰ تقدير النسخة الأولىٰ، بل كان التّقييد بالصّحّة و الخلوّ من العوارض أولىٰ.

قوله: «و احتجّ الأوائل» علىٰ أنّ كون[5] الإنسان عبارة عن الجوهر [١٠٧ آ] المـجرّد بأنّ [العلم][6] بما لاينقسم» متحقّق، لأنّا نعلم واجب الوجود و النقطة و الوحدة و الأمور الكلّيّة، و هي أمور غير منقسمة، «و هو» ـ أعني ذلك العلم ـ «غير منقسم»، و إلّا لكان جزؤه إمّا علماً بذلك المعلوم، فيساوي[7] الكلّ جزءه، و هو محال، أو علماً ببعضه، فينقسم المعلوم مـع فـرض عـدم انقسامه، أو غير علم، فعند اجتماع أجزاء ذلك العلم ـ إن لم يحصل زائد عليها ـ لم يكن العـلم علماً، هذا خلف. و إن حصل و كان منقسماً عاد التقسيم فيه، و إلّا ثبت المطلوب، و هو كونه غير منقسم، و هو ـ أي ذلك العلم ـ غير قائم بنفسه لعرضيّته، بل له محلّ يقوم به، فمحلّه أيضاً غير منقسم، إذ لو انقسم لانقسم العلم الحالّ فيه، هذا خلفٌ.

«و كلّ جسم و جسمانيّ فهو منقسم»، فإذن محلّ العلم ليس جسماً و لاجسـمانيّاً، و هـو المطلوب.

---

١. من النسختين.
٢. ب: أصلح.
٣. الأصل و ب: حصل ظنّ.
٤. الأصل: مستغن، الف و ب: مستغنى.
٥. الف و ب: ـ كون.
٦. من ألف و ب.
٧. الأصل: فساوى.

قوله: «و يعارضون بالنقطة و الوحدة»، فإنّ النقطة عندهم موجودة، و هي غير منقسمة مع كون محلّها ـ و هو الخطّ ـ منقسماً، و الوحدة القائِمة بالمحالّ المنقسمة كالجسم، فإنّها غير منقسمة مع انقسام محلّها، و قد ثبت بذلك[١] أنّ محلّ ماليس بمنقسم [قد يكون][٢] منقسماً[٣]، و هو مناقض لما ذكروه من لزوم انقسام الحالّ بانقسام[٤] المحلّ.

قوله: «و الاعتذار» ـ أي عن هذا النقض ـ «بأنّهما» ـ أي النقطة و الوحدة ـ «غير ساريين»، فلا يَجِبُ مِنْ انقسامِ محلِّهما[٥] انقسامُهُما[٦] «يتأتّى[٧] في العلم» أيضاً، لجواز كون العلم غير سارٍ، «فإنّي لم أقف لهم» ـ أي للأوائِل ـ «على دليل على أنّ العلم من الأعراض السّارية».

[المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف]

قال المصنّف: «و أفعال الصّانع لابدّ فيها من الأغراض وإلّا كانت عبثاً، و الغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لايوصل إليه إلّا به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، و تكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض، و كفره من قِبَلِ نفسه لا من قِبَلِ القديم تعالىٰ، و لهذا يحسن منّا أن ندعو إلى الطعام[٨] من نعلم امتناعه و إلى الدين من نعلم إبائه».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث[٩]:»

«[المبحث] الأوّل: في أنّ أفعاله تعالىٰ معلّلة بالأغراض»

و لمّا كان هذا البحث مقدّمة في بيان حسن التكليف قدّمه المصنّف» ـ أي علىٰ بيان حسن التكليف ـ «و هذا» ـ أي كون أفعاله تعالىٰ معلّلة بالأغراض ـ «متّفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبّرة، فإنّهم نفوا الغرض في أفعاله تعالىٰ، و جعلوها واقعة منه على سبيل العبث و الاتّفاق».

---

١. الف: من ذلك.
٢. من ب.
٣. الف: منقسم.
٤. الف و ب: لانقسام.
٥. الأصل: محلها.
٦. الأصل: انقسام.
٧. الأصل: يتالي.
٨. الف: إطعام.
٩. الأصل: مناقب.

«و المعتزلة قالوا» في إبطال كلام المجبّرة «: كلّ فعلٍ لايقارنه غرض و غاية فهو عبث و سفه، و اللّه تعالىٰ منزّة عن ذلك»، و أيضاً فأنّه تعالىٰ كذّب المجبّرة في مقالتهم هذه في كثير من الآيات كقوله[1] تعالىٰ.

﴿ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ﴾

و قوله تعالىٰ[2]:

﴿زَوَّجْناكَها لِكَيْ لايَكُونَ عَلَى المُؤمِنينَ حَرَجٌ فِي أَزْواجِ أدْعِيائِهِمْ إذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً﴾

[و قوله تعالىٰ:][3]

﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِنِينَ وَ الحِسابَ﴾

و قوله تعالىٰ: ﴿لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ﴾[4]

و غير ذلك، و هذا تصريح منه تعالىٰ بكون أفعاله المذكورة لهذه الأغراض المعيّنة.

قوله: «و احتجّت الأشاعرة بأنّ كل فعل لغرضٍ، فإنّه يدلّ على نقص فاعله و استكماله بذلك الغرض»، فلو كان اللّه تعالىٰ فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، و إنّه محال.

«و هو» ـ أي دليل [١٠٧ ب] الأشاعرة ـ «ضعيفٌ جدّاً، لأنّ الكمال و النقصان خطابيّ لايجوز الاستدلال به [في][5] المقامات العلميّة، [و على تقديره» ـ أي و علىٰ تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلميّة ـ][6]، «فالغرض[7] عندنا هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده[8]، لا إليه تعالىٰ».

و في هذا نظر، فإنّ غاية الشيء و الغرض منه لابدّ و أن يكونا متأخرين عنه في الوجود، وعلمه تعالىٰ باشتمال الفعل على المصلحة متقدّم عليه في الوجود، فلايكون غرضاً و غايةً له، بل الغرض من أفعاله تعالىٰ تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

---

١. سورة الذاريات، الآية ٥٦.
٢. سورة الأحزاب، الآية ٣٧.
٣. سورة يونس، الآية ٥.
٤. سورة البقرة، الآية ١٤٣.
٥. من الف و ب.
٦. من الف و ب.
٧. الأصل: و الغرض.
٨. الف: عبيده.

«المبحث[۱] الثاني: في إثبات الغرض في التكليف»

«لأنّه» ـ أي التكليف ـ «فعل من أفعال اللّٰه تعالىٰ، فالغرض لازم فيه على ما تقدّم» من كون كلّ[۲] فعل اللّٰه[۳] تعالى فلابدّ و أن يكون لغرض، «فنقول» ـ أي في بيان تعيين[٤] ـ «ذلك الغرض:» إنّه «لايجوز أن يكون الإضرار» ـ أي بالمكلّفين ـ « لأنّه تعالىٰ غنيٌّ» فلايحتاج إلى الإضرار بهم، حكيمٌ فلا يصدر منه الإضرار مع استغنائِه عنه لكونه قبيحاً، «فلابدّ و أن يكون هو التعريض للنفع، فلايجوز عوده» ـ أي عود ذلك النفع ـ «إليه تعالىٰ، لأنّه كامل مطلق» ـ أي في ذاته وصفاته و بالقياس إلىٰ كلّ شيءٍ، ـ «فبقي أن يكون» ذلك النفع «عائِداً إلى العبد، و لايجوز أن يكون عوده» إلى العبد «في الدنيا، لأنّ العاجل» بالتكليف «ليس إلّا الألم[٥]» لما يتضمّنه من المشقّة، «فبقي أن يكون في الآخرة، و لايجوز أن يكون ذلك النفع ممّا يصحّ الابتداء به و إلّا لكان توسّط التكليف عبثاً، فهو إذن نفع لايصحّ الابتداء به، و ذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم و الإجلال الذي لايصحّ فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، و ذلك» ـ أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الذي لايصحّ الابتداء به ـ «يقتضي كونه حسناً».

«المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر»

«هذا مذهب الإمامية كافّة و باقي المعتزلة خلافاً للمجبّرة، و الدليل على أنّ التعريض للنفع العظيم» ـ يعني الثواب و هو المقارن للتعظيم و الإجلال ـ «موجود في حقّ الكافر، لأنّ اللّٰه تعالىٰ كما عرّض المؤمن للنفع» المذكور «فكذا عرّض الكافر بالتكليف»، و التعريض للنفع المذكور علّة حُسْنِ [التكليف][٦]، «فكان» تكليف الكافر «حَسَناً».

قوله: «و علمه» ـ أي علم اللّٰه تعالىٰ ـ «بعدم إيمان ذلك الكافر لايؤثّر في هذا» ـ أي في حسن التعريض ـ «ولا كفره» ـ أي ولاكفر الكافر يؤثّر في حسن التعريض ـ، «فإنّه يحسن منّا

---

۱. الأصل: البحث.
۲. الف: ـ كلّ
۳. الأصل: للّه.
٤. الأصل: نفس.
٥. الأصل: الالزام.
٦. من ألف و ب.

أن ندعو إلىٰ الطعام[1] من نعلم امتناعه منه و ندعو إلى الإيمان من نعلم أنّه لايفعله».

«احتجّوا» ـ أي المجبّرة ـ «بأنّه تعالىٰ علم أنّه لايؤمن فكان تكليفه قبيحاً». لأنّه حينئذٍ يكون تكليفاً بخلاف المعلوم و هو غير مقدور يقبح[2] التكليف [به][3].

«و الجواب: أنّ العلم غير مؤثّر» في المعلوم، لأنّه تابع له و حكاية عنه. فخلاف المعلوم ممكن مقدور من حيث هو، فيصحّ التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف مالايطاق]

قال المصنّف: «و قد قرّرنا أنّه تعالىٰ لايفعل القبيح، فلايجوز منه أن يكلّف عباده بما لايطيقونه[4]، كما لايجوز مخاطبة الجماد، و العلم لايؤثّر في المعلوم، بل يتعلّق به علىٰ ماهو عليه و كلّ فرض يفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافقه، إذ لو لم يكن كذلك لكان لايجوز إلّا تكليف ما لايطاق و لم يقل [١٠٨ آ] به أحد من العقلاء».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإمامية و المعتزلة كافّة على استحالة أن يكلّف اللّه تعالىٰ بما لايطاق، و خالف فيه المجبّرة، فإنّهم جوّزوه».

«لنا: أنّ تكليف ما لايطاق قبيح، فإنّه يقبح منّا تكليفُ الأعمىٰ نقط[5] المصاحف و المقعّد[6] الطيران في الهواء، و العلم بقبح ذلك ضروريّ» و علّة قبح ذلك ليس إلّا كونه تكليفاً بمالايطاق بالضرورة، فإذن كلّ تكليف بما لايطاق قبيح.

«و قد بيّنّا أنّه تعالىٰ حكيم لايفعل القبيح، فلايجوز منه أن يكلّف بما لايطاق، كما لايجوز مخاطبة الجماد».

و وجه مشابهة[7] تكليف ما لايطاق بمخاطبة الجماد أنّهما[8] متشاركان في امتناع حصول

---

١. الأصل: طعام، الف: اطعام.
٢. الأصل: فيقبح، ب: بقبح.
٣. من ألف و ب.
٤. الأصل: لم يطيقونه.
٥. الأصل: بنقط.
٦. الاصل: للمعقّد، ب: القد.
٧. الأصل: مشابهته.
٨. الأصل: فإنهما.

الغاية، لأنّ[١] غاية التكليف فعل المكلّف ما[٢] كلّف به و هو ممتنع إذا كان لايطاق، و غاية مخاطبة الجماد إفهام ذلك الخطاب و هو ممتنع أيضاً.

قوله: «احتجوا» ـ أي المجبّرة ـ على وقوع تكليف ما لايطاق «بأنّه تعالىٰ علم من الكافر» الذي لم يؤمن «أنّه لايؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالىٰ جهلاً و ذلك محالٌ [و][٣] المستلزم للمحال محال، فإذن إيمانه محال فلايكون مقدوراً له مع أنّه[٤] مكلّف به إجماعاً، فقد تحقّق تكليف ما لايطاق.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ العلم تابع» ـ أي للمعلوم ـ «فَلاٰ يؤثّر» ـ أي العلم التابع ـ «في المتبوع» ـ أعني المعلوم ـ «و إلّا لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ غير قادر» لأنّه تعالىٰ عالم بكلّ معلوم، فلو كان علمه مؤثّراً في معلومه لوجب به فلايبقىٰ له عليه قدرة، لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكن لا بالواجب.

قوله: «و أيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأنّ اللّٰه تعالىٰ علم في الأزل أنّ الكافر يكفر و أنّ إيمانه ممكن، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً، بل دلّ إيمانه على أنّ اللّٰه تعالىٰ قد علم في الأزل أنّه يؤمن، و أيّ فرضٍ فَرَضْتَهُ» من إيمان أو كفر أو وجود أو عدم «اقتضىٰ في الأزل فرضاً[٥] مطابقاً له» لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا فرضْتَ[٦] استمرار زيد على الكفر اقتضىٰ ذلك فرضك: علم اللّٰه تعالىٰ في الأزل أنّ زيداً مستمرّ على الكفر.

---

١. الف و ب: فإنّ.
٢. الأصل: بما.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: له.
٥. الأصل: فرضنا.
٦. الأصل: فرض.

[المقصد الحادي عشر: في الألطاف]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في حدّ اللطف]

قال المصنّف: «اللطف أمر يفعله اللّٰه تعالىٰ بالمكلّف لاضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه، و لولاه لم يطع».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ اللطف، و قد حدّه قوم بأنّه هبة مقرّبة إلىٰ الطاعة و مبعّدة عن المعصية و لم يكن له حظّ في التمكين و لم يبلغ به الهبة إلى الإلجاء، فالالة ليست لطفاً لأنّ لها حظّاً في التمكين، و الإلجاء ينافي التكليف» ـ لأنّه يرفع[1] القدرة و الاختيار ـ «بخلاف اللطف»، فإنّ القدرة و الاختيار باقيان معه.

«و هذا» ـ يعني الحدّ المذكور المنقول عن [١٠٨ ب] القوم ـ «أولىٰ من حدّ الشيخ» ـ يعنى المصنّف ـ «، لأنّ قوله: "يعلم عنده وقوع الطاعة" يقتضي أن لايكون للكافر لطفٌ»، لعدم وقوع الطاعة منه، «و هذا[2] باطل».

«و قد قسّم المعتزلة اللطف إلىٰ قسمين:»

«أحدهما: ما يختار عنده المكلّف الطاعة، و يسمّىٰ توفيقاً، أو يختار عنده ترك القبيح، و يسمّىٰ عصمة».

«و الثاني: ما يقرب من الطاعة و يقوي داعيه إليها».

---

١. الف: رفع.

٢. النسختان: و هو، بدل: و هذا.

«و المفسدة ما يقابل اللطف» مقابلة التضادّ. «و هي علىٰ ضربين» مقابلين لقسمي اللـطف، و هي إمّا «مقرّبة» إلى فعل المعصية، «و إمّا مايختار» المكلّف «عندها الفعل» القبيح.

[المسألة الثانية: في وجوب اللطف]

قال المصنّف: «فهو واجب الفعل، لأنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، و لأنّ[1] تركه لطف في ترك الطاعة؛ و اللطف في المفسدة مفسدة».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإماميّـة و المـعتزلة عـلى وجـوب اللـطف، و خـالف فـيه المجبّرة».

«لنا وجوه:»

«الأوّل: أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، و التكليف ثابت، فاللطف واجب».

«بيانه» ـ أي بيان أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجاب اللطف ـ «أنّ من دعا غيره إلى طـعام و أراد تناوله و علم أنّه لايقدم[2] عليه إلّا بفعلٍ [يفعله][3] الداعي من بشاشة أو تأدّب، فإنّه متىٰ لم يفعل ذلك كان ناقضاً لغرضه مبطلاً لمراده و جارياً مجرىٰ منعه من التناول، كذلك التكليف إذا علم اللّٰه تعالىٰ أنّ مع فعل اللطف يكون العبد أدعىٰ» ـ أي أشدّ داعياً ـ «إلىٰ ما كلّف به، و مع تركه يكون أقرب من الامتناع، فإنّه متىٰ لم يفعله كان ناقضاً لغرضه، و هو محال».

«الثاني: أنّ ترك اللطف مفسدة فيكون فعله واجباً. أمّا أنّه مفسدة فلأنّ ترك اللطف لطف في ترك الطاعة» إذ معه ـ أي مع ترك اللطف ـ يكون المكلّف أقرب إلىٰ ترك الطاعة. «و اللطف في المفسدة مفسدة»، و تسمية ما يقرّب إلى المعصية لطفاً مجاز.

«الثالث: القدرة على اللطف ثابتة و الدواعي إليه موجودة، لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلىٰ» فعل «ما لايتمّ» ذلك «الفعل إلّا به، و متىٰ اجتمعت القدرة و الداعي وجب الفعل»، و هـذا دليل على وجوب اللطف من اللّٰهِ تعالىٰ، لا عَلىٰ اللّٰهِ بخلاف الوجهين الأوّلين.

«و احتجّوا» ـ أي المجبّرة ـ «بأنّ التكليف تَفَضُّلٌ، و لايجب على المتفضّل بـلوغ النـهاية

---

[1] الأصل: أنّ.

[2] الف: لايقدر.

[3] من الف و ب.

فيه»، و حينئذٍ نقول: يكفي من المكلّف[1] تمكين المكلّف من الفعل المكلّف به، و لاتجب زيادةُ اللطفِ.

«الثاني: أنّه لو كان واجباً» على اللّٰه تعالىٰ «لَفَعَلَهُ بالكافر، و التالي باطل، و إلّا لآمنوا، فالمقدّم مثله».

«و الجواب عن الأوّل: بأنّه لافرق بين التفضّل و الواجب» ـ أي وجوب فعل ما لايمكن تحقُّق الفعلِ المطلوبِ إيقاعُهُ من دونه ـ «، فإنّ مَنْ تَفَضَّلَ بالضيافة وعلم أنّها لاتتمّ إلّا بالاستبشار، فإنّه متىٰ لم يفعله عَدّهُ العقلاء سفيهاً».

«و عن الثاني: أنّ اللطف لايجب عنده الفعل، بل يكون» المكلّف معه «أقرب إلى الطاعة»، وحينئذٍ لايَدُلُّ عَدَمُ وقوعِ الإيمانِ من الكافر علىٰ عدم خلق اللّٰه تعالىٰ اللطفَ له.

[المسألة الثالثة: في أنّه لايجوز فعل اللطف بالقبيح]

قال المصنّف: «و مَنْ لُطفُه في [١٠٩ آ] فعل قبيح لايحسن تكليفه لدوران الأمر بين ممتنعين».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا قدّرنا أنّ اللّٰه تعالىٰ علم أنّ لطف المكلّف في فعل قبيح، هل يجوز أن يكلّفه أم لا؟ اختار الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «أنّه لايجوز، لأنّ الأمر دائر بين أمرين ممتنعين» ـ أي لايخلو منهما ـ «علىٰ تقدير التكليف، فيكون التكليف ممتنعاً. بيانه» ـ أي بيان لزوم دوران الأمر بين ممتنعين للتكليف علىٰ ذلك التقدير ـ «أنّ اللّٰه تعالىٰ: إمّا أن يكلّفه و لايفعل اللطف فيكون قد حرّمه لطفاً مقدوراً عليه و التكليف مع منع اللطف قبيح و هو ممتنع، أو يكلّفه ويفعل اللطف القبيح فيكون قد فعل فعلاً قبيحاً و هو ممتنع عليه تعالىٰ، فاستحال أن يكلّفه»، والممتنعان هما عدم فعل اللطف المقدور مع[2] التكليف و فعل اللطف[3] القبيح.

[المسألة الرابعة: في أنّه تعالىٰ لايحسن منه العقاب عند منع اللطف]

قال المصنّف: «و لو لم يفعل القديم لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلّف؛ و لأنّه بمنعه

---

١. الف: في اللطف، ب: من التكليف.
٢. الأصل: معه.
٣. الأصل: اللطيف.

يفسد، فكان الفساد منسوباً إليه تعالىٰ لاٰ إلى العبد».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا لم يفعل اللّٰه [تعالىٰ][١] اللطف بالمكلّف لم يحسن[٢] منه عقابه علىٰ ترك ماكلّف به، لأنّا قد بيّنّا[٣] أنّ اللطف يجري مجرىٰ التمكين» [ـ أى في امتناع وقوع الفعل المكلف به من دونه، فكما لايحسن عقابه][٤] مع ترك [التمكين من الفعل كذا مع ترك] ما هو قائِم مقامه، و هو اللطف.

«و لأنّ المنع من اللطف حمل المكلّف على المفسدة»، لأنّه تعالىٰ خلق له طبعاً مائلاً إليها، فكانت المفسدة منسوبة إليه تعالىٰ لاٰ إلى المكلّف، «و كلّ ذلك محال»، و ذلك كناية عن عدم حسن عقاب المكلّف على تقدير إخلاله بما كلّف به.

و نسبة المفسدة إلى اللّٰه تعالى: إمّاكون الأوّل محالاً، فلأنّه يخرج الفعل الواجب عن كونه واجباً، لأنّ الواجب ما يَستحِقُّ فاعلُه العقابَ على تركه، فما لايحسن العقاب على تركه لايكون واجباً؛ و إمّا كون الثاني محالاً، فلأنّ المفسدة قبيحة، و اللّٰه تعالىٰ منزّة عن القبائِح.

و اعلم: أنّ المراد باللطف هنا اللطف في الفعل الواجب، و هو اللطف الواجب، و لهذا قيّده المصنّف بقوله: «واجباً».

و في بعض نسخ *الياقوت*: «لأنّه [بمنعه][٥] يفسد»من غير واو، فعلىٰ هذا يكون ذلك[٦] دليلاً على لزوم عدم حسن[٧] عقاب المكلّف على المفسدة التي هي ترك الواجب لعدم فعل القديم[٨] تعالىٰ اللطف الواجب.

[المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا]

قال المصنّف: «و الأصلح واجب في الدنيا، إذ لامانع منه و تركه بُخْلٌ، و أيضاً فعدم[٩] وقوعه

---

١. من النسختين.

٢. النسختان: لم يجز.

٣. الف: بيا.

٤. ما بين الحاصرتين زيادة في الف و ب.

٥. من النسختين.

٦. الف: ـ ذلك.

٧. النسختان: ـ حسن.

٨. ب: القبيح، بدل: القديم.

٩. الأصل: فعدم، النسختان: عدم.

ينقض حقيقة القادر ولا إخلال[١] منه تعالىٰ بواجب، لأنّه إنّما يَحرمُنا[٢] ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه، و هكذا نقول في فرض الطفل و البهيمة، و أهل الجنّة منزّهون عمّا ينفّر و زيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البِنىٰ[٣]، فكان مفسدة من هذا الوجه».

«و الشكر المتعلّق به هذيان لوجوده في الثواب و الأعواض، و فعل الأسباب مقابل بمثله، و أيضاً فشكره على الألطاف الدينيّة مشهور [١٠٩ ب]، و قول إبراهيم [عليه السلام][٤]: ﴿وَ ٱجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾[٥] معلوم، و كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر يملكه، أو يمنعه من السكون و الاستظلال بظلّ داره، و لقط ما تناثر من حبّة، أو الانتفاع بما يلقيه ممّا أكله رغبة عنه، و الصانع مالك خزائن الدنيا، فهو بأن لايمنعنا أولىٰ».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب على اللّٰه تعالىٰ أم لا، و ذلك كما إذا علم اللّٰه تعالىٰ أنّه إذا أعطى زيداً ألف درهم انتفع به،و ليس منه مضرّة له و لا لأحد[٦] و لامفسدة و لاوجه قبح، فذهب شيخنا أبوإسحاق رحمه اللّٰه إلىٰ وجوبه، و هذا مذهب البغداديين و أبي القاسم البلخي».

«و قال باقي أصحابنا و البصريّون من المعتزلة و الأشاعرة أنّه لايجب».

«احتجّ الشيخ» ـ يعنى المصنّف ـ «بوجهين:»

«الأوّل: أنّه لامانع من فعله، فيجب» بوجود المقتضي له «إذ[٧] الداعي ـ و هو علمه تعالىٰ باشتمال الفعل على المصلحة ـ موجودٌ، و الصارف ـ و هو وجوه القبح[٨] ـ منفيّ»، لأنّ التقدير ذلك، فوجب الفعل.

قوله: «و لأنّ العقلاء يعدّون من لم يفعل ذلك بخيلاً، و اللّٰه تعالىٰ أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه»، و هذا دليل ثانٍ على المطلوب.

---

١. الف: و الاخلال.
٢. الف: حرمنا.
٣. النسختان: البنية.
٤. من الياقوت.
٥. سوره إبراهيم، الآية ٣٥.
٦. الأصل: أحد.
٧. الأصل: أو.
٨. الأصل: القبيح.

قوله: «الثاني: أنّ حقيقة القادر هو الذي إذا وجدت قدرته» على الفعل و تحقّق داعيه إلى إيجاده و انتفى صارفه عنه «وجب» صدور «الفعل عنه، و قدبيّنّا» فيما تقدّم «أنّ اللّٰه تعالىٰ قادر على كلّ مقدور» ـ فيندرج فيه ذلك الفعل، أعني الأصلح ـ «عالم بكلّ معلوم» ـ فيندرج فيه علمه باشتمال الفعل المذكور على المصلحة ـ «و الصوارف» عنه «منتفية[1]»، إذ الفرض ذلك، «فلو لم يتحقّق ذلك الفعل لانتقضَ معنى القادر» بوجوده و عدم حدّه المذكور.

«لايقال: لو كان الأصلح واجباً لكان اللّٰه تعالىٰ مخلّاً بالواجب» و التالي باطل لما[2] تقدّم. بيان الملازمة: «أنّه تعالىٰ قادر على ما لايتناهىٰ من المنافع، فكلّ[3] نعمة أفاضها اللّٰه تعالىٰ فهو قادر على الأزيد منها»، فإذا لم يفعل ذلك مع وجوبه عليه كان مخلّاً بالواجب.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «عنه بأنّ اللّٰه تعالىٰ إنّمايحرمنا ذلك» ـ أي الأزيد ـ «لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن، و ذلك يخرج عن باب الأصلح» المذكور، لأنّ التقدير خلوّه من جميع المفاسد، فعلى تقدير اشتماله على مفسدة لايكون هو المتنازع.

«لايقال: علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتأتّىٰ في المكلّفين، فلو فرضنا طفلاً خلقه اللّٰه تعالىٰ في موضع لايطلع عليه أحد» من المكلّفين[4] «أو بهيمة[5] لايطّلع عليها أحد، فإنّه يجب عليه إفاضة الجود» الذي لايتناهى «عليهما» بزعمكم، إذ «لا مفسدة فيه لأحد من المكلّفين».

«أجاب الشيخ عنه: بأنّ خلق اللّٰه تعالىٰ لمثل[6] هذا الحيوان لايقع و إلّا لزم ماذكرتم، و أمّا ما شوهد من الحيوانات و الأفعال فإنّما[7] لم تجب إفاضة الخير عليها لاشتمالها على المفسدة كغيرها من المكلّفين».

و يمكن أن يقال: خلق مثل هذا [١١٠ آ] الحيوان المفروض و خلق المنافع المذكورة إمّا أن يكون ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً اِلتزمناه و إن كان محالاً لم يكن أصلح.

و أيضاً فإن قلتم: إنّ المفاسد المخرجة للنفع الزائِد عن كونه أصلح منحصرة فيما يتعلّق

---

١. ب: فننفيه. ٢. ب، بما.

٣. الأصل: و كل.

٤. النسختان: لايطلع عليه مكلف، بدل: لايطلع عليه أحد من المكلفين.

٥. الأصل: + و. ٦. الف: خلق مثل، ب: مثل، بدل: خلق الله لمثل.

٧. ب: فانّا.

بالمكلّف، فإنّه يجوز أن يتضمّن النفع الزائد مضرّة و ألماً لغير المكلّف، فيخرجه عن كونه أصلح.

«لايُقال هذا» ـ أي الجواب ـ «يستقيم في الدنيا»، لأنّها دار تكليف، «أمّا الآخرة فلامفسدة هناك لسقوط التكليف فيها، «فكان يجب عليه تعالىٰ أن يزيد لذّاتهم و شهواتهم[1]، و ذلك يؤدي إلى مالايتناهى».

«أجاب الشيخ عنه بأنّ زيادة الشهوة إنّما تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن يزيد بنيتهم إلىٰ أن يصير أحدهم كالجبل العظيم و ذلك منفّر غاية التنفير، و أهل الجنّة منزهون عمّا يوجب التنفير».

و فيه نظرٌ، فإنّا نمنع من كون زيادة الشهوات مصلحة و لو سلّمنا منعنا من كون زيادة الشهوة مشروطة بزيادة البنية، و الشاهد يكذّب ذلك.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بإيجاب خلق اللّٰه تعالىٰ ما لايتناهى من المنافع بالتدريج التزمناه، و هذا هو[2] الواقع، لأنّ أهل الجنّة خالدون فيها لا انقضاء لحياتهم و منافعهم ولذاتهم، و إن أردتم ما لايتناهىٰ دفعة واحدة فهو محال، فيخرج عن كونه أصلح، و لو منعتم استحالته سلّمناه و التزمناه.

«لايقال: لو كان الأصلح واجباً لما استحقّ اللّٰه الشكر عليه، لأنّه يصير كقضاء الدين»، و التالي باطل بالاتّفاق.

«أجاب الشيخ عنه: بأنّ الثواب و العوض واجبان عندكم، و مع ذلك فإنّا نشكره عليهما» على سبيل الوجوب عندكم، فقد تحقّق الشكر على النفع، و هو يناقض دعواكم.

«لايقال: إنّما شكرناه علىٰ فعل سبب الثواب و هو الخلق[3] و التكليف» لا علىٰ نفس الثواب، و سبب الثواب ليس واجباً علىٰ اللّٰه تعالىٰ، فلا يناقض ذلك دعوانا كون الواجب لايستحقّ عليه شكراً.

«أجاب الشيخ عنه بأنّه مقابل بمثله»، فإنّا لانسلّم أنّا نشكره علىٰ فعل الأصلح، «بل إنّما نشكره» على الخلق و التكليف، و ذلك تفضّل، «و أيضاً فإنّا نشكره عى الألطاف[4] الدينية» ـ أي

---

١. النسختان: شهواتهم و لذاتهم.
٢. الأصل: و هو هذا، الف: ـ و.
٣. الأصل: الحق.
٤. الأصل: الاطلاق.

المتعلّقة بالدين ـ مع أنّ اللطف في الدين واجب عليه تعالىٰ وفاقاً بيننا، «و بيان الشكر على الألطاف الدينيّة أنّه مشهور بين الناس».

و فيه نظر، فإنّ الشهرة ليست حجّة، سلّمنا، لكن المشهور بين الناس شكره تعالىٰ على ذلك مطلقاً، أمّا شكره عليها على سبيل الوجوب فليس بمشهور، و النقض يتحقّق بذلك، بل الأولىٰ أن يقال: إنّ شكره على الألطاف واجب، لأنّه منعم و شكر المنعم واجب بالضرورة.

قوله: «و لأنّ إبراهيم عليه السلام سأل اللّٰه تعالىٰ أن يجنبه و بنيه عبادة الأصنام، فقد سأل اللّٰه تعالىٰ أن يلطف له، فيجنبه الكفر»، لاستحالة أن يسأله[١] اجتناب الكفر قهراً و إلجاءً يسلب القدرة عليه، لأنّ ذلك لايستعقب ثواباً [١١٠ ب] ولا عوضاً، فلايكون مطلوباً للعقلاء، فقد سأل اللطف من اللّٰه تعالىٰ و هو واجب، و إنّما قصد المصنّف تأكيد الردّ على القائلين بعدم وجوب الأصلح لاستلزامه عدم وجوب شكره، فإنّه قال ردّاً عليهم أنّ الواجب قد يشكر[٢] عليه كالثواب و العوض، و اللطف و قد يسأل و يطلب من اللّٰه مع وجوبه كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، و ما يجوز أن يسأل يجب الشكر علىٰ حصوله.

قوله: «ثمّ أنّ الشيخ رحمه اللّٰه تعالىٰ تعجّب من عدم القول بالأصلح، فقال: كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لايقلّ بشربه[٣] منه، أو يمنع من السكون والاستظلال[٤] بظلّ داره، و أن يلتقط ما يتناثر من حبّة، أو[٥] الانتفاع بما[٦] يلقيه ممّا[٧] يأكله رغبة عنه، ولاريب في أنّ ملك اللّٰه تعالى كالبحر و ما يتناوله الإنسان ممّا يفيضه[٨] عليه أقلّ من نسبة الحبّة إلى الحبّ المتناثر».

و لو قال: أقلّ من نسبة الحبّ المتناثر إلى أصل حبّ ذي الحبّ كان أولىٰ، لأنّ الذي ادّعىٰ قبحه منع الإنسان من التقاط المتناثر من الحبّ، لا التقاط حبّة من الحبّ المتناثر.

قوله: «والشيخ كثّر الأمثلة استظهاراً في البيان».

---

١. الأصل: + أن.
٢. الأصل: نشكره.
٣. الف و ب: شربه.
٤. الأصل: الاستيطان.
٥. الأصل: و.
٦. الأصل: ما.
٧. الأصل: فما.
٨. الأصل: يقضه، الف: بعد يقضيه، ب: يقتضيه، و ما أثبتناه موافق *لأنوار الملكوت* المطبوع.

نُكَتٌ من التوحيد

قال المصنّف: «نكت من التوحيد أغفلناها في بابها».

[المسألة الأولىٰ: في كونه تعالىٰ عالماً في الأزل]

[قال المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ]: «الصانع عالم فيما لم يزل، لأنّه لو تجدّد له ذلك لقامت به الحوادث، و استحال أن يحدث العلم إلّا و هو عالم».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب هشام بن الحكم من علمائِنا ـ على ما نُقِلَ عنه ـ إلىٰ أنّ اللّٰه تعالىٰ يعلم الأشياء المتجدّدة بعلمٍ متجدّدٍ، لابعلم أزليٍّ، و باقي الإمامية علىٰ خلاف هذا و علىٰ أنّه تعالىٰ عالم فيما لم يزل، و استدلّ الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بوجهين:»

«الأوّل: أنّه لو تجدّدت» له «هذه» الصفة «لكان اللّٰه تعالىٰ محلّاً للحوادث و قد سلف بطلانه»، أي بطلان اللازم ـ أعني كونه محلّاً للحوادث ـ، فالملازمة بيّنة بنفسها[1].

«الثاني: لو تجدّدت له هذه الصفة لكان عالماً قبل حدوثها، و التالي باطل، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية أنّ العلم من أحكم الأشياء، لأنّه إيجاد شيء مطابق للمعلوم، فلو كان محدثاً لكان فاعله عالماً، [لما][2] عرفت من أنّ الفعل المحكم يدلّ على علم فاعله و لو حذف لفظ "إيجاد" وقال "لأنّه شيء مطابق للمعلوم" لكان أولىٰ، لأنّ العلم ليس إيجاد شيء مطابق للمعلوم، بل شيء مطابق للمعلوم.

---

١. الأصل: نفسها.

٢. من الف و ب.

قوله: «ففاعله» ـ أي فاعل العلم ـ «إن كان غير اللّٰه تعالىٰ لزم أن يكون اللّٰه تعالىٰ منفعلاً عن غيره و هو محال، وإن كان اللّٰه تعالىٰ كان عالماً قبل تجدّد العلم، و أمّا بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين» و هو كونه تعالىٰ عالماً و كونه غير عالم.

[المسألة الثانية: في كونه تعالىٰ قادراً في الأزل]

قال المصنّف: «و قادر فيما لم يزل، لأنّه لو تجدّد له ذلك لكان مفيد[1] ذلك إمّا هو و يلزم منه سبق القادرية، أو غيره و لابدّ أن يكون خلقه و كيف يخلقه و هو غير قادر».

قال الشارح دام ظلّه: «يدلّ علىٰ قدم كونه تعالىٰ قادراً وجهان:»

«الأوّل: أنّه لولا ذلك لكان محلّاً للحوادث»، بيان الملازمة أنّه قد ثبت كونه تعالىٰ [١١١ آ] قادراً في الجملة، فإذا لم يكن قادراً في الأزل تجدّدت له هذه الصفة و هي لابدّ أن تكون قائِمة بذاته تعالىٰ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيتحقّق قيام الحوادث بذاته تعالىٰ و التالي باطل علىٰ ما تقدّم.

«و هذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ استغناءً بما ذكره في باب العلم».

«الثاني: أنّه لو تجدّدت قادريته تعالىٰ فالمؤثّر في إيجادها، إمّا ذاته، أو غيره، فإن كان[2] ذاته فإمّا بالايجاب أو بالاختيار، فإن كان بالإيجاب لزم وجودها أزلاً و إن كان بالاختيار لزم سبق القادرية» ـ يعني كونه تعالىٰ قادراً ـ على القادرية، هذا خلف؛ و إن كان» ـ أي المؤثّر في إيجاد قادرية اللّٰه تعالىٰ ـ «غيره تعالىٰ كان» ذلك المؤثّر «من[3] خلقه [تعالىٰ][4] و إنّما خلقه بالقدرة فيلزم سبق القادرية علىٰ نفسها»، لأنّها حينئذٍ سابقة على وجود ذلك المؤثّر المفروض و المؤثّر سابق على القادرية لوجوب سبق المؤثّر على ذلك الأثر و السابق على السابق على شيءٍ[5] سابقٌ على ذلك الشيء بالضرورة، «أو يكون اللّٰه تعالىٰ خالقاً له» ـ أي لذلك المؤثّر ـ «من غير قدرة

---

١. الأصل: مبدأ و هو صحيح أيضاً.

٢. الأصل و ب: كانت و الأصح ما أثبتناه، لأن الضمير في الفعل يرجع إلى المؤثر.

٣. الأصل: ظاهر.

٤. من الف و ب.

٥. الأصل: الشيء.

و هو محال» لما تقدّم من استحالة كونه تعالىٰ موجَبَاً.

[المسألة الثالثة: في كونه تعالىٰ حيّاً أزلياً]

قال المصنّف: «و حيّ فيما لم يزل لتداخل المعاني».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا ثبت كونه تعالىٰ قادراً عالماً في الأزل ثبت كونه حيّاً» ـ أي في الأزل ـ، «لأنّ معنى الحيّ هو الذي لايستحيل أن يقدر و يعلم، و ثبوتهما» ـ أي ثبوت القدرة والعلم لذاته تعالىٰ ـ «يقتضى رفع الاستحالة» ـ أي استحالتهما عليه ـ «بالضرورة» و لا معنىٰ للحياة إلّا رفع تلك الاستحالة.

[المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام]

قام المصنّف: «و علمه بأنّ العالم معدوم حال عدمه لم يتغيّر[1]، لأنّه علمه كذلك في حالة مخصوصة و حال[2] تغيّره أيضاً في حالة أخرىٰ، و قد ذهب قوم من شيوخنا إلىٰ حدوث العلم وذلك من لوازم[3] تكليف المعلوم كُفْرُه[4] و قد دلّلنا على حسنه».

قال الشارح دام ظلّه: «احتجّ هشام بن الحكم على أنّ علمه تعالىٰ متجدّد بأنّه إذا علم بعدم[5] العالم وقت عدمه، فإذا وجد إن بقي علمه بعدمه كان جهلاً تعالىٰ اللّٰه عن ذلك و إن زال و تجدّد له العلم بحدوثه[6]، فهو المطلوب».

---

١. الأصل: لايتغيّر. ٢. الف: علم، ب: علىٰ.

٣. الف و ب: فرعاً من تكليف. في نسخ الياقوت: فزع أو فزعاً، أي خوفاً و هذا موافق لشرح العلاّمة الحلّي رحمه اللّه تعالىٰ في معنى هذه الجملة حيث قال: «نقل الشيخ ـ أي ابن نوبخت ـ عن هشام: إنّه إنّما صار إلى هذا المذهب، لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر و معنى ذلك أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب خوفاً و فزعاً من أن يؤدّي إلىٰ قبح تكليف الكافر و ما أثبتناه في هذا المتن موافق لنسخة الأصل من *إشراق اللاهوت* ولكن الأصحّ هو هكذا: «و ذلك فزعاً من تكليف المعلوم كفره» و اللّه اعلم.

٤. الف: كفيره. ٥. ب: تقدّم.

٦. الأصل: تجددت.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ علمه تعالىٰ بعدم العالم إنّما كان مقروناً بوقت عدمه و علمه بوجوده مقروناً بوقته» ـ أي بوقت وجوده ـ «و العلمانِ لم يتغيّرا، لأنّ علم عدم العالم وقت عدمه لم يتغيّر و كذا الوجود، فهو في حالة الوجود» ـ أي وجود العالم ـ عالم بأنّ العالم معدوم في الوقت الفلاني و قبل الوجود و بعده» ـ أي و عالماً بذلك قبل وجود العالم و بعد وجوده، «و كذا البحث في الوجود»، فإنّه يعلم أنّه مقترن بالوقت الفلاني، «فَلاٰ تَغَيُّرَ حينئِذٍ».

«و نقل الشيخ عن هشام أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب لأنّه يؤدّي إلىٰ قبح تكليف الكافر، لأنّ من علم اللّٰه تعالىٰ كفره» و أنّه مستمرّ «كيف يحسن منه أن يكلّفه و التكليف واقع بالإجماع، فالعلم بالكفر قبل ثبوته» ـ أي ثبوت الكفر ـ «منتفٍ».

«و أجاب الشيخ أبو إسحاق بأنّ التكليف حسن و إن علم [١١١ ب] الكفر»، لأنّ علم الكفر لايرفع القدرة و لايزيل الاختيار، «وقد تقدّم» ذلك.

و اعلم: «أنّ "الياء" في قوله دام ظلّه: «لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر» عائِدة إلى قدم علم اللّٰه تعالىٰ بالمتجدّدات و ليست عائِدة إلى قوله: «هذا المذهب» على ما يقتضيه ظاهر الكلام.

[المقصد الثاني عشر: في اعتراضات الخصوم في التوحيد و العدل و الجواب عنها]

[فيه مسائل:]

[المسألة الأولىٰ: في الاعتراض على القدرة و الجواب عنه]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضات مخالفينا في التوحيد علىٰ طريق الإشارة الجملية، إحالتهم في العذر عن إبطال الموجب عدم الصدور على مانع[1] يلزم منه أن لايوجد العالم لاستحالة عدم القديم و إحالتهم العالم علىٰ فاعل صادر من الموجب باطل لوجوب صدور أمثاله، بل نحن كلّنا عنه، فلابدّ من مخصّص غيره و الكلام فيه كما في الأوّل، و القدح في القادر الأزلي باستحالة قدم العالم فاسدٌ، لأنّ المشدود قادر على المشي و لكن المانع منعه».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّا استدللنا على كونه تعالىٰ قادراً بأنّه لوكان موجباً لزم قدم العالم و هو محال، لأنّا بيّنّا حدوثه» و إذا انتفىٰ كونه موجباً تعيّن كونه قادراً لانحصار المؤثّر فيهما، «فأورد الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «عليه[2] مع الاعتراضات السالفة ثلاثة[3] أسئلة:»

«الأوّل: لم لايجوز أن يكون المؤثّر موجباً و لايلزم من قدمه قدم العالم، لأنّ الأثر كمايعتبر فيه حصول المؤثّر يعتبر فيه انتفاء المانع و حينئذٍ لايلزم من تحقّق المؤثر تحقّقه ما لم ينتف المانع» و حينئذٍ نقول: «لم لايجوز أن يكون هناك مانع يمنع المؤثّر الموجب من التأثير في

---

۱. ب: يتابع.

۲. الأصل: عليهم.

۳. الأصل: ثلث.

الأزل، ثمّ فيما لايزال يعدم ذلك المانع، فيفعل المؤثّر أثره و إن كان موجباً».

«و حاصل السؤال أنّهم اعتذروا عن إبطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الأزليّة مع الإيجاب»، أي جعلوا تخلّف الأثر عن الموجب الأزلي لثبوت المانع لا لانتفاء المقتضي، و هذا السؤال يرجع إلىٰ عدم الملازمة بين كون المؤثّر موجباً و بين كون العالم قديماً.

«و الجواب أنّ المانع لكونه قديماً يستحيل عدمه أبداً» لما عرفت من استحالة عدم القديم، «و يلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم» و ذلك لأنّ وجود العالم موقوف على ذلك العدم و الموقوف على المحال محال بالضرورة، «و اللازم» ـ و هو استحالة وجود العالم ـ «باطل بالضرورة، فالملزوم» ـ و هو استناد عدم العالم في الأزل إلىٰ تحقّق المانع ـ «مثله» في الاستحالة، و اللازم في قوله: «أنّ المانع لكونه قديماً»يتعلّق بقوله: «يستحيل عدمه»، لا بالمانع.

«الثاني: لم لايجوز أن يقال: إنّ المؤثّر في العالم ـ و إن كان قادراً ـ لكنّه ممكن مستند إلىٰ علّة[1] واجبة لذاتها، و هذا السؤال طلب الدليل علىٰ نفي الواسطة» بين اللّٰه تعالىٰ و بين العالم.

«و أجاب المصنّف رحمه اللّٰه بأنّ العلّة الواجبة قد تقتضي أمرين و أكثر، كالجوهرية[2] التي تقتضي التحيّز و قبول الأعراض، «فإنّ العلّة الواحدة لاينحصر أثرها في المعلول الواحد، و إذا جاز أن يصدر عنها» ـ أي عن تلك العلّة الواجبة ـ «أكثر من معلول واحد، فتخصيص الواحد بالصدور» لابدّ له من مخصّص و يعود الكلام في ذلك المخصّص بأن يقال: اقتضاء ذلك المخصّص صدور «ذات [١١٢ آ] واحدة دون مازاد يفتقر إلى مخصّص آخر و يتسلسل».

«و هذا الجواب فيه نظر»، لجواز أن تقتضي الذات الواجبة[3] ذلك الواحد، أعني القادر المختار لذاتها من غير احتياج إلىٰ أمر[4] مباين له يقتضي التخصيص.

قوله: «و الأقرب في نفي الواسطة ماتقدّم» و هو أنّ الواسطة منفية بالإجماع أو أنّ الواسطة بين العالم و بين الباري تعالىٰ غير معقولة لأنّها من جملة العالم، إذ المراد بالعالم ما سوى اللّٰه تعالىٰ و ثبوت واسطة بينه و بين ماسواه غير معقول.

---

١. الأصل: + موجبة.

٢. الأصل: الجوهرية.

٣. الأصل: الواحدة.

٤. الأصل: آخر.

«السؤال الثالث: قالوا: لو كان اللّٰه تعالىٰ قادراً في الأزل لأمكنه إيجاد العالم فيه، إذ هو شأن القادر، لكن العالم يستحيل أن يكون أزلياً فلايكون مقدوراً»، فلايكون الله قادراً عليه.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ القدرة لاتستلزم التأثير و لا إمكان التأثير إلّا بحسب الماهيّة» بأن يكون التأثير ممكناً من حيث هو هو، «لا بالنظر[1] إلىٰ حصول الاستعداد التامّ بانتفاء الموانع [و حصول الشرائط][2]»، بل يجوز أن يكون متعلّق القدرة ممتنعاً بالنظر إلى تحقّق المانع وانتفاء الشرط و لايخرج بذلك عن كونه مقدوراً، لأنّه ممكن من حيث ذاته. «فإنّ مشدود الرجلين قادر على المشي و إن لم يمكنه حينئذٍ بحصول المانع» لكون المشي ممكناً له من حيث هو و إن كان بالنظر إلى حصول المانع ممتنعاً. «و كذلك الأزل[3] المانع من التأثير غير مانع من ثبوت القدرة».

[المسألة الثانية: في تحقيق معنىٰ كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً]

قال المصنّف رحمه الله: «و ليس سميعاً بصيراً بسمعٍ و بصرٍ، لأنّ الإبصار اتّصال الشعاع بسطح المرئي، فلا يعقل إلّا في الأجسام، و تفسيره بأنّه حيٌّ لا آفة به فاسد، لأنّه فينا لمعنى لاتحقّق فيه، فلايحال به على الشاهد، بل هو العلم فقط».

قال الشارح دام ظلّه: «قد مضى الخلاف في معنىٰ كونه سميعاً بصيراً، و اعلم أنّ الأوائل أنكروا ذلك» ـ أي كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً ـ «، لأنّ السمع و البصر إنّما يكونان بالآلات الجسمانيات و هي مستحيلة في حقّه تعالىٰ، فلأجل ذلك نفوا عنه هاتين[4] الصفتين».

«و المتكلّمون افترقوا في الجواب عن ذلك، فقال قوم: إنّ السمع و البصر و إن كانا في حقّنا بالآلات، لكن في حقّه تعالىٰ ليس كذلك، كما أنّا[5] لانوجد[6] إلّا في أمكنة و أحياز[7] و لايلزم

---

١. الأصل: لأنا لنظر.
٢. من الف و ب.
٣. الأصل: الأزلي.
٤. الأصل: هذين.
٥. الأصل: أنّه.
٦. الأصل: يوجد.
٧. الأصل: واجباً.

مثله في حقّه تعالىٰ» و معناه أنّه لايلزم من افتقارنا في الإدراك إلىٰ الآلات افتقاره تعالىٰ في إدراكه إليها، كما أنّه لايلزم من افتقارنا[1] في وجودنا إلى الأمكنة و الأحياز افتقاره تعالىٰ في وجوده إليها.

«و قال آخرون: معنى كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً كونه حيّاً لا آفة به [و هو][2]» ـ أي هذا المعنى، أعنى الحياة ـ «و عدم الآفة لايتوقّف على الآلات».

«و قال آخرون: إنّ معنىٰ كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً علمه بالمسموعات و المبصرات إذا وجدت» ـ أي كونه بحيث يتعلّق علمه بالمبصرات والمسموعات إذا وجدت ـ «و هو الذي اختاره المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ».

«و أبطل الأوّل من الأجوبة: بأنّ الإبصار هو اتّصال الشعاع بسطح مرئيّ و ذلك لايعقل إلّا في الأجسام [١١٢ ب]، فلايجوز أن يكون المرجع [به][3]» ـ أي بالبصر ـ «إلّا إلى العلم».

«و أبطل الثاني» من الأجوبة «بأنّ كون الواحد منّا حيّاً لا آفة به ليس بمقتضٍ للإدراك[4]، إذ عدم الآفة عدميّ فلايكون علّة للوجودي[5]، فليس المقتضي للإدراك فينا إلّا الحواس و هي منتفية[6] عن اللّه تعالىٰ، فلايجوز إلحاقه [تعالىٰ] بنا في ذلك مع أنّ دليلهم على كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً هو القياس على الشاهد بمشاركة كونه حيّاً لا آفة به».

و فيه نظرٌ: فإن هذا القائِل لم يدّعِ أنّ الحياة و عدم الآفة سبب الإدراك، بل ادّعىٰ أنّهما نفس الإدراك كما حكيتموه عنه و لايلزم من استحالة كونهما سبباً للإدراك استحالة كونهما نفس الإدراك.

سلّمنا، لكن لانسلّم أنّ عدم الآفة أمر عدميّ و إنّما يكون كذلك لو كانت الآفة وجودية، أمّا إذا كانت عدمية ـ و هو الواقع ـ فلايكون عدمها عدمياً.

سلّمنا، لكن لايلزم من كون الحياة و عدم الآفة غير صالحين لعلّة الإدراك كون علّة الإدراك

---

١. الأصل: افتقاره.
٢. من الف و ب.
٣. من الف و ب.
٤. ب: تقتضي الادراك.
٥. الأصل: للوجود.
٦. الأصل: منفية.

الحواس و لاينافي دعواهم كون الحياة و عدم الآفة سبباً للإدراك جعلهم ذلك جامعاً مشتركاً بين الشاهد و الغائِب في إثبات كونه سميعاً بصيراً، لأنّ الجمع بالسبب جائِز؛ بل هو أقوىٰ من آثار أقسام الجامع، نعم يلزمهم من استدلالهم بالقياس المذكور مغايرة كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً لكونه حيّاً لا آفة به، لاستحالة تعليل الشيء بنفسه.

[المسألة الثالثة: في تحقيق كونه تعالىٰ مريداً]

قال المصنّف: «و إحالة الإرادة على القصد باطل، لأنّه لادليل عليه، و خلقها لا[1] في محلّ معارض بخلقها في جماد، و منعه لعدم الشرط يعكس عليهم بالإبطال، لأنّهم نفوا الشرط و غيره ممّا زاد عليه».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنّا فيما مضىٰ مذهب الشيخ أبي‌إسحاق المصنّف رحمه اللّٰه في الإرادة و أنّها عبارة عن الداعي».

«و أثبت جماعة» للّٰه تعالىٰ «صفة زائدة عليه» ـ أي على الداعي ـ «كصفة المريد منّا[2]، لكن[3]» اختلفوا، فذهب قوم إلى أنّها موجودة لا في محلّ و اختاره السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ و أكثر أصحابنا».

«و قال الكلابية: إنّها صفة ذاتية و استدلّوا علىٰ ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا، فإنّه لمّا كانت أفعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها و قبله و بعده افتقرت إلى مخصّص هو القصد و الإرادة، فكذلك أفعاله تعالىٰ».

«و أبطل الشيخ المصنّف رحمه اللّٰه ذلك بأنّ الأفعال عندكم» ـ أي عند الكلابية ـ «لاتقع منّا، لأنّكم مجبّرة» تنفون الأفعال عن غير اللّٰه تعالىٰ[4] «، فكيف يصحّ القياس [على][5] ما لم يثبت أصله[6]، فإنّه لا دليل علىٰ جواز التقديم و التأخير فينا، أمّا السيّد المرتضىٰ رحمه اللّٰه تعالىٰ

١. الأصل: إلّا
٢. الأصل: هنا.
٣. الأصل: لك.
٤. الف: لانكم مجبرة بتصور الافعال عن جبر الله تعالى.
٥. من الف و ب.
٦. الأصل: أصلاً.

استدلّ على مذهبه بأنّ الإرادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقّق المقتضي و هو القدرة و الإرادة و إن كانت محدثة فإن كانت في ذاته لزم كونه محلاً للحوادث، و إن كانت في غيره فإن كان حيّاً رجع حكمها[1] إليه و إن كان جماداً لزم وجود المشروط» ـ و هو الإرادة ـ «بدون الشرط ـ أعني الحياة ـ [١١٣ آ]، فوجب أن يكون لافي محلّ».

«و أبطل الشيخ أبوإسحاق ذلك بأنّ خلقها لافي محلّ معارض بخلقها في جماد، و ما ذكرتموه» من أنّ خلقها في جماد ملزوم لوجود المشروط بدون شرطه و هو محال «يرجع عليكم بالإبطال، فإنّ ثبوت الإرادة لا في محلّ أصلاً قول بثبوت المشروط و نفي الشرط، أعني» الحياة و غيره و هو «المحلّ»، فإنّه إذا انتفى المحلّ انتفت حياته.

[المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام]

قال المصنّف: «و ليس بقديم الكلام و تقسيم الخصم ذلك إلى أنّه يحلّ فيه أو في غيره وإبطال الثاني بوجوب الاشتقاق ممنوع، و كم من الأشياء القائمة بالمحالّ و لا اشتقاق كرائحة الكافور و غيرها، و أيضاً فالوجوب باطل عندهم، لأنّه متلقى من السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنّا فيما مضىٰ مذهب الأشاعرة في الكلام، و بيّنّا أنّهم أثبتوا للّه تعالىٰ معنى قائماً بالنفس هو الكلام و زعموا[2] أنّه قديم و قدمضىٰ إبطال ذلك».

«احتجّت الأشاعرة عليه» ـ أي علىٰ قدم كلام اللّه تعالىٰ ـ «بأنّ كلامه [تعالىٰ إمّا أن يكون][3] قائماً بذاته تعالىٰ فيكون قديماً لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، و إمّا أن يكون قائماً بغيره» و هو باطل و إلّا «لوجب أن يشتقّ لذلك الغير من الكلام اسم»، فقال: إنّه متكلّم، «و يكون المتكلّم هو ذلك الغير لا اللّه تعالىٰ».

«و اعتراض الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «عليهم بالمنع من وجوب الاشتقاق، فإنّ كثيراً من الصفات القائمة بالمحالّ لايشتق لمحالّها[4] منها أسماء كأنواع الروائح»، فإنّها[5] قائمة بالأجسام

---

١. الأصل: حكمنا.
٢. الأصل: فزعموا.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: لانواعها.
٥. الأصل: فإنّه.

ولم يشتق لتلك الأجسام من تلك الروائح أسماء، بل إنّما تعرف تلك المعاني بالإضافة إلىٰ محالّها كما يقال: رائحة الكافور.

«و أيضاً [فإيجاب][1] الاشتقاق عندكم باطل، لأنّ اللغات عندكم توقيفية و لم يُـرْوَ إلى المكلّفين[2] التوقيفُ[3] في ذلك، و اللّٰه تعالىٰ لايجب عليه شيء عندكم، فبطل كلامكم» في وجوب الاشتقاق «بالكلّيّة»، لأنّ الوجوب لايتحقّق علىٰ المكلّفين لأنّ اللغات توقيفيّة، و لا على اللّٰه تعالىٰ لأنّه لايجب عليه شيء بزعمكم، و إذا لم يتحقّق الوجوب على اللّٰه تعالىٰ و لا علىٰ غيره لم يتحقق مطلقاً.

[المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية]

قال المصنّف: «و الوجود في الرؤية باطل لوجوب رؤية الرؤية بغيرها و رؤية الطعم و الرائحة، و أيضاً فالوجود مختلف لأنّه عين الذات و الذوات منّا[4] متساوية و هو مخالف لها».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بَيّنّا فيما سلف مذهب الأشاعرة في كونه تعالىٰ مرئياً و دليلهم عليه: من أنّ الجوهر و العرض اشتركا في صحّة الرؤية، فلابدّ من علّة مشتركة» بينهما و تلك العلّة «هي الوجود»، لانحصار ما هو مشترك بينهما فيه و في الحدوث و امتناع كون الحدوث علّة أو جزءاً من العلّة لكونه عدمياً، فتعيّن الوجود للعلّية «و هو ثابت في حقّه تعالىٰ»، فثبت الحكم و هو صحّة الرؤية.

«و أبطل الشيخ أبو إسحاق ذلك بالنقض بالرؤية نفسها، فإنّها موجودة و لاتصحّ رؤيتها و إلّا[5] فرُؤيتُها إن لم تكن مرئية مع وجودها لزم النقض و إلّا تسلسل، «و كذلك الطعوم و الروائح وغيرها [١١٣ ب]» من المعاني المحسوسة كالأصوات و الحروف و الحرارة و البرودة و الصلابة

---

١. من *أنوار الملكوت* و لم ترد في النسخ الثلاث.

٢. الأصل: و لم يروا، أي المتكلّمون، الف و ب: و لم يرد إلى المكلّفين.

٣. ب: التوفيق.

٤. الأصل:ها.

٥. الاصل: و لا.

و اللين، «و المعاني المعقولة الثابتة في الأعيان التي لاتصحّ الإشارة إليها بالحسّ[١] كالجواهر[٢] المجرّدة و العلوم و الظنون و سائِر الكيفيات النفسانية، فقد وجدت العلّة ـ و هي الوجود في هذه الصور كلّها ـ و لم يتحقّق الحكم فيها و ذلك مبطل لكون الوجود علّة.

«و أيضا فالوجود مختلف، لأنه[٣] نفس ذات الموجود ـ على مامرّ ـ و حينئذٍ لايلزم من كون وجودنا المتساوي لتساوي ذواتنا علّة لشيءٍ كون وجوده المخالف علّة لذلك الشيء» و في هذه العبارة نظر، لأنّه علّل تساوي وجودنا بتساوي ذواتنا و ذلك يقتضي مغايرة ذواتنا لوجودنا لاستحالة تعليل الشيء بنفسه و أيضاً ذوات الأمور التي ادّعوا اشتراكها في صحّة الرؤية ليست متساوية، بل الحق أنّها مختلفة، فإنّ ذات الجوهر مخالفة لذات العرض.

[المسألة السادسة: في تتبّع اعتراضاتهم في مسائِل العدل]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضاتهم في مسائِل العدل، إلزامهم في مسألة تحسين العقل و تقبيحه الكذب لتخليص النبي باطل، لأنّه قبيح، لكن الحسن التعريض، و وقوع فعل الرعية بحسب إرادة الملك و كذلك العبد مع السيّد لايطابق ما ذكرناه للوجوب الفاصل، و إلزام الخصم إيجاد الجواهر لعلّة الوجود المطّردة باطل، لأنّ تعلّق قدرته به لايعلّل و لو[٤] علّل فمن أين أنّ العلّة فيه هي الوجود دون غيره، و التعليق بالمشيّة ليس تعليقاً[٥] حقيقة، بل هو إيقاف[٦] حكم اليمين».

«و إلزام الخصم لنا في التولّد دفعاً و جذباً حصلامعاً فكان مقدوراً بين قادرين باطل، لأنّهما بمنزلة شخص واحد و يستحيل وقوع الانتقال بهما و إن ظننّاه كما نشاهده».

«و القدرة على إيجاد الداعية في اللطف باطل، لعدم وقوع الثواب المطلوب من التكليف».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه شبهة أوردها الشيخ أبو إسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ للأشاعرة على

---

١. الف: الحواس.
٢. الاصل: الجوهر.
٣. الأصل: لا.
٤. الأصل: لا.
٥. الأصل: تعليقها.
٦. الأصل: الاتفاق.

التحسين و التقبيح» العقليين «و خلق الأعمال و اللطف».

«الشبهة الأولى على التحسين و التقبيح»

«قالوا: لو كان الكذب مثلاً قبيحاً لذاته لما اختلف بالنسبة إلى الأوقات و الفروض، و التالي باطل، فالمقدّم مثله و الشرطية ظاهرة»، لأنّ صفات الشيء اللاحقة له لذاته كالزوجية للاثنين والفردية للثلاثة يستحيل وجوده منفكّاً عنها، لأنّ علّتها التامّة هي ذاته، فلو انفكّت عنه لزم وجود العلّة التامّة بدون معلولها و هو باطل بالضرورة.

«و أمّا بيان بطلان التالي فلأنّ الكذب قد يستحسن، إذا تضمّن تخليص نبيٍّ أو وليٍّ من يد ظالم» اتّفاقاً.

«و الجواب: لانسلّم أنّ الكذب» في الفرض المذكور «حسن، بل الحسن التعريض بالاتيان بضميمة مضمرة تصرّف اللفظ عن ظاهرة عند اللافظ دون السامع» إلى [١١٤ آ] غيره بحيث يخرج كلامه عن كونه كذباً.

«قال المحقّق رحمه اللّٰه» في الجواب عن هذه الشبهة «ترك إنجاء النبيّ» و تخليصه «قبيح والكذب قبيح، و قبح[1] الثاني أضعف» من قبح الأوّل، «و إذا تعارض القبيحان وجب عندهم ارتكاب الأضعف مع الشعور بقبحه و قبح الأقوىٰ، فلهذا أوجبوا الكذب و إن [كان][2] قبيحاً».

قوله: «و فيه نظر، فإنّ الموجب إنّما هو اللّٰه تعالىٰ و اللّٰه إنّما يوجب إذا خلا الفعل من جميع [جهات][3] المفسدة[4]».

و لقائِل أن يقول: لانسلّم أنّ الموجب هو اللّٰه تعالىٰ، بل الموجب العقل، فإنّه يقتضي ارتكاب أضعف القبيحين[5] عند التعارض.

و قد ذكر دام ظلّه فيما تقدّم، فقال: حسن الكذب المتضمّن للتخليص ممنوع، إذ هو قبيح،

---

١. الأصل: قبيح.

٢. من الف و ب.

٣. من الف و ب.

٤. ب: المفيدة.

٥. الأصل: القسمين.

لكن العقل يقضي بارتكاب أضعف القبيحين.

و لا نسلّم أنّه تعالىٰ إنّما يوجب الفعل مع خلوّه من المفاسد، بل يكفي تضمّنه للمصلحة الزائِدة على المفسدة.

قوله: «الشبهة الثانية»

«قالوا: اسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا و دواعينا، و هذا ينتقض بالرعية، فإنّهم يفعلون بحسب قصد الملك» و ليست أفعالهم مستندة إلى الملك «و كذلك العبد مع السيّد»، فإنّه يفعل بحسب قصد[1] سيّده و ليس فعله مستنداً إلى سيّده.

«و الجواب: أنّ ما ذكرتموه» ـ أي من صورة الرعية مع الملك و العبد مع السيّد ـ غير مطابق لما ذكرناه من وقوع أفعالنا بحسب قصودنا و دواعينا، لأنّا أوجبنا الفعل عند القصد و الداعي وليست أفعال الرعية واجبة عند قصد الملك و داعيه و لأفعل العبد عند داعي سيّده و قصده و إلّا لماتحقّق عصيان الرعية و تمرّد العبد بالمخالفة و هو معلوم البطلان.

قوله: «الشبهة الثالثة»

«قالوا» ـ يعني المجبّرة ـ «: لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجواهر[2]» ـ أي لو كنا قادرينَ علىٰ إيجاد الحركة لَكنّا قادرينَ علىٰ إيجاد الجواهر ـ «، لأنّ علّة الاستناد هناك» ـ أي في صورة الحركة التي هي الأصل ـ «إنّما هي الوجود و هو حاصل في الفرع» ـ يعني الجواهر ـ، فإنّها موجودة، فيجب تحقّق الحكم فيها ـ و هو قدرتنا على إيجادنا إيّاها ـ و ذلك معلوم البطلان.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف رحمه اللّٰه ـ «عنه بأنّ تعلّق القدرة بالحركة لايعلّل»، إذ لايجب في كلّ شيءٍ أن يكون معلّلاً و إلّا لزم التسلسل، «و حينئذٍ يبطل الإلحاق»، أي إلحاق الفرع الذي هو القدرة على إيجاد الجواهر بالأصل الذي هو القدرة على إيجاد الحركة.

«سلّمنا» أنّه لابدّ له من علّة «، فلم قلتم: إنّ العلّة هي الوجود دون غيره».

---

١. الأصل: قصده.

٢. الأصل: الجوهر.

قوله: «[الشبهة] الرابعة»

«قالوا: لو كان اللّٰه تعالىٰ مريداً للطاعات لكان إذا حلف المكلّف أن يطيع اللّٰه تعالىٰ إن شاء الله حانثاً إذا لم يفعل، و التالي باطل بالإجماع».

و بيان الملازمة تحقّق الشرط، أعني مشية الطاعة بزعمكم.

«الجواب: أنّه ليس تعليقاً حقيقة، بل هو إيقاف[1] حكم اليمين و منع عن انعقادها[2]» و ذلك حكم شرعيّ ليس لعدم وقوع الشرط المعلّق عليه، على أنّ لمانعٍ أن يمنع من بطلان التالي [١١٤ ب] و يمنع من تحقّق الإجماع عليه .

قوله: «[الشبهة] الخامسة»

«لو كانت الأفعال المتولّدة» كحركة القلم مثلاً «مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثّرين علىٰ أثر واحد و التالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّ الجزء الواحد إذا جذبه إنسان حال ما دفعه غيره، فإمّا أن تستند الحركة إليهما معاً و هو قول بالاجتماع[3]» ـ أي باجتماع مؤثّرين على أثر واحد، فالألف و اللام للعهد لا إلى واحد منهما و هو المطلوب ـ «أو إلىٰ واحد منهما دون الآخر، و هو ترجيح من غير مرجّح».

و اعلم: أنّ اللازم من كون الأفعال مستندة إلينا ليس هو التالي ـ أعني اجتماع المؤثّرين على الأثر الواحد بعينه ـ، بل أحد الأمرين و هما الاجتماع المذكور، أو الترجيح من غير مرجّح.

قوله: «و الجواب أنّ الحركة قابلة للشدّة و الضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدّة لايمكن حصوله بأحدهما و مجموعهما هو العلّة» ـ أي الحركة الموصوفة بالنوع المذكور من الشدّة ـ «ولا استبعاد[4] في تركيب العلّة و[5] يكون الشخصان» ـ أعني الجاذب و الدافع ـ «بمنزلة شخص واحد إذا أثّر حركة واحدة معيّنة و يستحيل وقوع الانتقال بهما معاً علىٰ معنىٰ أنّ كلّ

---

١. الأصل و ب: الاتفاق.

٢. الأصل: اعتقادها.

٣. الأصل: الإجماع.

٤. الأصل: و الاسبتعاد.

٥. الأصل: أو.

واحد منهما علّة في الانتقال الحاصل بهما و إن ظننّا استناده إليهما كما نشاهده في هذه الصورة»
و قد عرفت ما في هذا الجواب فيما تقدّم.

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: "و يستحيل وقوع الانتقال بهما و إن ظننّاه كما نشاهده"
إشارة إلى جواب ثان عن هذه الشبهة و تقريره: أنّا نمنع من وقوع الانتقال بهما، لأنّ الحركة
شيء واحد فلايقع بهما و ما نشاهد من المثال» ـ و هو اجتماع الجذب و الدفع للشيء الواحد ـ
«و كلّ واحد منهما» ـ أي من الجاذب و الدافع ـ «له حركة غير حركة صاحبه و ناقل له» ـ أي
لذلك الجزء، أعني المدفوع المجذوب ـ «إلىٰ حيّز غير الحيّز الذي نقله إليه الآخر و حينئذٍ
لايجتمعان علىٰ أثر واحدٍ».

«الشبهة السادسة لمنكري اللطف»

«قالوا: اللّٰه تعالىٰ إنّما يقصد باللطف إيجاد الداعي من المكلّف إلى فعل الطاعة، و اللّٰه تعالىٰ
قادر علىٰ إيجاد الداعية من غير توسّط اللطف، فيكون فعله» ـ أي فعل اللطف ـ «عبثاً».

«و الجواب: لو خلق اللّٰه تعالىٰ تلك الداعيّة لكان مجبراً» لوجوب حصول الفعل عند
اجتماع القدرة و الداعي «و حينئذٍ لايستحقّ المكلّف الثواب بحصول الطاعة منه و هو» ـ يعني
الجبر ـ «ينافي التكليف»، لأنّه منوط بالقدرة و الاختيار.

«أمّا إذا فعل اللّٰه تعالىٰ فعلاً يختار المكلّف عنده فعل الطاعة، فإنّه يسقط هذا المحذور» و هو
الجبر المنافي للتكليف لبقاء الاختيار و ذلك الفعل هو اللطف.

[المقصد الثالث عشر: في الوعد و الوعيد]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في أنّ وجوب الثواب و العقاب سمعيّ]

قال المصنّف: «القول في مسائِل الوعد و الوعيد، ليس في العقل ما يدلّ علىٰ ثواب و لاعقاب لكثرة النعم التي لايستحقّ العبد معها جزاءً علىٰ طاعته، و إن استحقّ فلا دليل على الدوام عقلاً و لاعقاب، إذ لايقتضي العقل تعذيب المسيء في الشاهد أبداً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف [١١٥ آ] المتكلّمون في ذلك، فذهب جمهور المعتزلة إلىٰ أنّ استحقاق الثواب و العقاب» على الطاعات و المعاصي «عقليّ، و ذهب آخرون إلىٰ أنّه سمعيّ وهذا اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ و اختلفوا أيضاً في دوامهما، فقال قوم: إنّه عقليّ و قال آخرون: إنّه سمعيّ».

«احتجّ الشيخ علىٰ أنّه لايجب الثواب عقلاً بأنّ نعم اللّٰه تعالىٰ كثيرة، فلايستحقّ العبد [بإزاء][1] الطاعة ثواباً زائِداً عليها» ـ أي على تلك النعم ـ «كما أنّ المولىٰ إذا أحسن إلىٰ عبده بنعم كثيرة حتّى أمره السيّد ففعل العبد، ثمّ طلب على فعله جزاء قبح عند العقلاء، فكذا صورة النزاع».

«احتجّ الموجبون للثواب عقلاً بأنّ اللّٰه تعالىٰ كلّف بالمشاقّ، فلابدّ من منفعةٍ في مقابلتها[2] هو الثواب، كما إذا أنزل المشقّة وجب عليه العوض و إلّا لزم الظلم، فكذا إذا ألزم المشقّة».

---

١. من الف و ب.

٢. الأصل: مقابلها.

«و الجواب: قد بيّنّا أنّ العبد لايستحقّ علىٰ سيده شيئاً في مقابلة فعله لمّا أمره [به][١] و يقبح من السيد إيلامه لأجل ما أنعم عليه أوّلاً، بل لابدّ من عوض، و إذا وقع الفرق في الشاهد بين إنزال المشاقّ و إلزامها امتنع الإلحاق»، أي إلحاق إلزام المشاقّ بإنزالها في الحكم الذي هو إيجاب العوض.

و في هذا نظرٌ، فإنّه إذا لم يستعقب الطاعة نفعاً لم تتحقّق فائدة التكليف التي هي التعريض للنفع العظيم كما ذكره المصنّف فيما تقدّم.

و يمكن أن يقال: فائدة التكليف التعريض [لحسن][٢] إيصال النفع العظيم إلى المكلّف لالوجوبه و لايلزم [من][٣] عدم استعقاب الطاعة وجوب إيصال النفع عدم استعقابها[٤] لحسن إيصال النفع.

قوله: «واحتجّ» ـ أي المصنّف ـ «على عدم الدوام» ـ أي دوام الثواب ـ «مع تسليم الاستحقاق بعدم[٥] الدليل الدالّ عليه، و هذا يتمّ بعد إبطال أدلّة الخصوم».

و في هذا نظر، فإنّ المصنّف لم يدّع [عدم][٦] الدوام و إنّما ادّعىٰ أنّه لادليل علىٰ الدوام في العقل و لايلزم من عدم الدليل على الدوام عدم الدوام في نفسه، و حينئذٍ لايتمّ بإبطال أدلّة الخصم على الدوام.

و في دعوى المصنّف نظر، فإنّه لايلزم من عدم ظفره بدليل عقليّ على الدوام عدم الدليل في نفس الأمر عليه.

قوله: «و قد احتجّوا» ـ يعني الخصم ـ «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ التفضّل تحسن إدامته، فلو لم يستحقّ الثواب دائماً لكان التفضّل الدائم آثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان[٧] يقبح التكليف تعريضاً له» و هاتان الملازمتان عاريتان عن

---

١. من ألف و في ب: لمّا أمره.
٢. من الف و ب.
٣. من الف و ب.
٤. استعاقها.
٥. الأصل: بعد.
٦. من الف و ب.
٧. الأصل: وكان.

البرهان.

قوله: «الثاني: أنّه لو كان منقطعاً[1] لكان المثاب متألّماً بانقطاعه، و هو» ـ يعني التألّم ـ «ينافي القول بخلوصه» ـ أي بخلوص الثواب ـ «عن الألم».

«و الجواب عن الأوّل: أنّه مبنيّ علىٰ أنّ التكليف إنّما يحسن للتعريض للثواب الدائِم و هو نفس النزاع» و هذا يمنع[2] الملازمة[3] الثانية.

قوله: «سلّمنا، لكن الفرق بين الاستحقاق و التفضّل ثابت و قديختار العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضّل الدائِم».

و فيه نظر [١١٥ ب]، فإنّه إنّما يتحقّق ذلك فيمن يستنكف العاقل من تفضّله، أمّا من لايستنكف من تفضّله فلاٰ.

قوله: «و لأنّ الثواب يقارنه التعظيم و التبجيل و زيادة المنافع بخلاف التفضّل» المجرّد عنهما.

«و عن الثاني: أنّ التألّم يحصل مع الشعور بانقطاعه و الشعور غير واجب».

«و احتجّ الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «علىٰ أنّ العقاب لايجب دوامه عقلاً[4] بأنّ المسيء في الشاهد لايجب عقابه أبداً في العقل و الانتقام منه دائِماً»، فكذا في الغائِب.

«لايقال: هذا يقتضي قبح دوام العقاب عقلاً و أنتم تقولون به سمعاً.

لأنّا نقول: لانسلّم أنّ العقل يقضي بقبحه، بل لايحكم بحسنه» و ليس كلّ ما لايحكم العقل بحسنه يجب أن يحكم بقبحه، «فإذا ورد السمع بثبوته و علم أنّ اللّٰه تعالىٰ لايفعل القبيح ثبت أنّه حسن، كما في غيره من السمعيات» التي لايستقلّ العقل بإدراكها.

[المسألة الثانية: في إبطال الإحباط]

قال المصنّف: «و الإحباط باطل، لأنّ العقل لايقضي[5] محو الإحسان الكثير[6] بالإساءة القليلة، و لامنافاة بين الثواب و العقاب و لأنّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولىٰ من عكسه،

---

١. الأصل: منقطا.
٢. الف و ب: منع.
٣. ب: للملازمة.
٤. ب: عدلاً.
٥. الأصل: لايقتضي.
٦. الأصل: الكثيرة.

و للزوم الدور المشهور و لأنّ الطاري إن أحبط و بقي أدّىٰ إلىٰ مخالفة قوله تعالى[١]: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ[٢] مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾

و إن لم يَبْقَ استحال زوال شيء منهما، إذ لامقتضي له إلّا بإلزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلّة مع المعلول».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أكثر الإمامية و جماعة عن المعتزلة إبطال الإحباط، ثمّ اختلفوا» ـ يعني القائلين بالإحباط ـ «فقال أبوعلى» الجبّائي «: إنّ المتأخّر يحبط المتقدّم و يبقىٰ و قال ابنه أبوهاشم: إنه» ـ أي المتأخّر ـ «يحبط» المقدّم «و ينحبط، و هذا» ـ يعني قول أبي هاشم ـ «هو الموازنة».

«احتجّ الشيخ رحمه اللّٰه تعالىٰ على إبطال الإحباط بوجوه:» .

«الأوّل: أنّه يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائِماً بفعل[٣] [يسير] من المعصية والعلم بذلك ضروريّ» و اذا قبح ذلك في الشاهد قبح ذلك في الغائِب، لأنّه قبح لكونه إحباطاً وذلك لايختلف بالنسبة إلىٰ الشاهد و الغائِب.

«الثاني: أنّ القول بالإحباط مبنيٌّ على المنافاة بين الثواب و العقاب»، لأنّ الشيء يعدمه ما لاينافيه ولكن «لامنافاة بينهما، فبطل القول بالإحباط».

«و بيان عدم المنافاة» بين الثواب و العقاب «أنّها» ـ لو ثبت، أعني المنافاة بينهما ـ «إمّا في سببهما أو في استحقاقهما» أو في استبقائِهما «و الكلّ باطل، أمّا عدم المنافاة في سببهما فلأنّه[٤] يمكننا أن نفعل طاعة ببعض الجوارح و معصية [بالبعض][٥] الآخر دفعة واحدة» كإنقاذ الغريق بيد و لطم اليتيم بالأخرىٰ و الطاعة و المعصية سببان للثواب و العقاب.

«أمّا عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر، فإنّه لا استبعاد في ثبوت حقٍّ لشخص و آخر» ـ أي و حقّ آخر ـ «عليه في حالة واحدة، و أمّا عدم [١١٦ آ] المنافاة في استبقائِها فلإمكان

---

١. سورة الزلزال، الآية ٧.
٢. الاصل: يعلم.
٣. الأصل: انما يفعل.
٤. الأصل و الف: فإنّه، ب: كأنه.
٥. من الف و ب، في الأصل: بالآخر.

الجمع بينهما بأن يفعل[١] أحدهما قبل الآخر».

«الثالث: [أنّ][٢] المعصية الطارئة ليست أولىٰ في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس» ـ يعني اقتضاء الثواب السابق عدم المعصية الطارية، لأنّ اقتضاء المعصية الطارية لعدم الثواب إنّما هو باعتبار المنافاة بينها[٣] و بين الثواب، و المنافاة لاتكون إلّا من الجانبين، فلا أولوية لأحدهما في عدم الآخر من دون عكس، فتحقّقه يوجب الترجيح من غير مرجّح و حينئذٍ «إمّا أن لاينتفيا» بأن لايعدم واحد منهما صاحبه فيلزم المطلوب، «أو ينتفيا معاً و هو محال لما يأتي» من كون ذلك ملزوماً لوجودهما حال عدمهما و هو ممتنع.

«الرابع: أنّه يلزم منه الدور، لأنّ طريان الطاري» منهما «مشروط بزوال السابق» لكونهما ضدّين، فلو طرأ الطاري من دون زوال السابق لزم «اجتماع الضدّين» و إنّه محال، «فلو كان زوال السابق معلّلاً بطريان الطاري لزم الدور» لتوقّف زوال السابق على طريان الطاري، لأنّ زوال السابق حينئذٍ معلول لطريان الطاري و المعلول متوقّف على علّته بالضرورة، لكن طريان الطاري متوقّف على زوال السابق، لأنّه مشروط بزوال السابق على ما تقرّر و المشروط متوقّف على الشرط، فيكون كلّ منهما متوقّفاً على الآخر و هو دور محال.

قوله: «و يمكن أن يكون مراده بلزوم الدور أنّ[٤] بطلان كلّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقّف» ـ أي ذلك العدم ـ «علىٰ وجود صاحبه و ذلك محال»، لأنّهما يكونان موجودين حال كونهما معدومين.

«أو يقال: إذا استحال توقّف وجود كلّ واحد من الشيئين على صاحبه للزم الدور، فكذا في جانب العدم» بمعنىٰ أنّه يستحيل توقّف عدم كلّ واحد من الشيئين على صاحبه للزوم الدور أيضاً.

قوله: «الخامس: أنّ الطاري إمّا أن يزيل الثواب [السابق][٥] و يبقىٰ، أو ينتفي أيضاً؛

---

١. الأصل: فعل.
٢. من الف و ب.
٣. الأصل: بينهما.
٤. الأصل: الدور، أي، الف: الدور أنّ، ب: الدوران.
٥. من الف و ب.

و القسمان باطلان:».

«أمّا الأوّل: فلقوله تعالىٰ[١] ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾

و إذا زال الثواب» بالذنب الطاري «لم يبق العموم» ـ يعني عموم الآية ـ «ثابتاً»، فإن لفظة "مَنْ" موضوعةٌ للعموم فيمن يعقل.

«و أمّا الثاني» ـ و هو أن يَنْفِيَ الثوابَ و يَنْتَفِيَ ـ «، فلأنّه يلزم اجتماع الوجود و العدم في الاستحقاقين»، يعني استحقاق الثواب و العقاب بمعنىٰ كون كلّ منهما موجوداً حال كونه معدوماً، «و هو باطل» بالضرورة.

«بيانه أنّ المقتضي لزوال الاستحقاق السابق وجود الحادث و المقتضي لزوال الحادث وجود السابق و العلّة موجودة مع المعلول» ـ أي معيّنة في الزمان ـ «، فكما حصل الانتفاء لهما[٢]» ـ أعني الاستحقاقين ـ «وجب أن يحصل الوجود لهما» لوجوب مقارنة وجود كلّ منهما لانتفاء الآخر مقارنة بالزمان، فيكونان موجودين حال كونهما غير [١١٦ ب] موجودين، «و ذلك محال» بالضرورة.

[المسألة الثالثة: في أنّ عقاب الفاسق منقطع]

قال المصنّف: «و الفاسق المؤمن لايُخلّد في النّار، لأنّ ثواب طاعته قد بطل أن يحبط و بقاؤه مع القول بنقله من الجنّة إلىٰ النار خلاف الإجماع؛ و لأنّه تعالىٰ وصف نفسه بأنّه عفوٌّ غفورٌ، فلو كانت الصغائر مكفّرة و الكبائر غير مكفّرة لبطل الوصف؛ و أيضاً فالجمع بين العمومين في الآيتين المذكورتين واجبٌ لابدّ منه، و عمومات الخصوص ظاهرة لاتُفيد العلم و معارضةٌ بأمثالها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب [أكثر][٣] أصحابنا[٤] الإمامية إلىٰ أنّ المؤمن الفاسق لايُخلّد في النار قطعاً و يجوز أن لايدخلها أصلاً» بأن يعفو اللّٰه تعالىٰ عنه أو يشفع فيه النبي صلى اللّٰه عليه

---

١. سورة الزلزال، الآية ٧.

٢. ألف: انتقالهما.

٣. من الف و ب.

٤. ب: أصحاب.

وآله و سلّم.

«و قالت الوعيدية بالخلود»، أي بخلود الفاسق في النار.

«احتجّ الشيخ أبوإسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ» علىٰ مذهب أصحابنا الإمامية «بوجوه:»

«الأوّل: أنّا قد بيّنّا فساد الإحباط» و هو [إسقاط][1] استحقاق العقاب الطاري لاستحقاق الثواب السابق و حينئذٍ نقول: «الثواب السابق» الحاصل بالإيمان و الأعمال الصالحة قبل إقدامه على المعصية التي صار بها فاسقاً «مستحقّ له و العقاب» بتلك المعصية مستحقّ عليه، و لابدّ من إيصال الثواب إليه، فإمّا أن يُثابَ ثمّ يُعاقَب و هو باطل بالإجماع، أو يُعاقب ثمّ يُثاب و هو المطلوب».

ولايمكن أن يقال هنا قسم آخر و هو أن يثاب و يعاقب دفعة واحدة، لأنّ ذلك محال، فإنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب و لحصول التضادّ بين موجبهما، فإنّ إثابته[2] تقتضي تعظيمه و تبجيله علىٰ ماتقدّم و معاقبته تقتضي إهانته و خزيه[3] و الجمع بينهما محال.

«الثاني: أنّ اللّٰه تعالىٰ وصف نفسه بالعَفْوِ و الغُفْران» في مواضع كثيرة من التنزيل كقوله تعالىٰ:[4] ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾، ﴿وَ هُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[5]، ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾[6]، ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾[7].

«و أجمع المسلمون عليه» ـ أي على العفو ـ. «فإمّا أن يثبت هذا الوصف» ـ يعني العفو ـ «بالنسبة إلى الصغائر أو إلى الكبائر، و الأوّل باطل لأنّها» ـ أي الصغائر ـ تقع مكفَّرة، و الثاني إمّا مع التوبة و هو باطل، لأنّ الغفران حينئذٍ واجب، أو بدونها و هو المطلوب».

---

١. من الف و ب.

٢. الأصل: اثنابية، ب: إتيانه.

٣. الأصل: حربه، الف: حزنه، ب: خزيه.

٤. في النسخ الثلاث وردت هكذا: "و هو العفوّ الغفور" ولا توجد في القرآن الكريم هذه العبارة، و قد وردت في القرآن الكريم هاتان الآيتان: «لينصرنه اللّٰه إنّ اللّٰه لعفو غفور» سورة الحجّ، الآية ٦٠ و قوله تعالى: «و إنّهم ليقولون منكراً من القول و زوراً و إنّ الله لعفو غفور» سورة المجادلة، الآية ٢.

٥. سورة الأحقاف، الآية ٨؛ سورة القصص، الآية ١٦.

٦. سورة غافر، الآية ٣.

٧. سورة الزمر، الآية ٥٣.

و في هذا نظر: بالمنع من وجوب قبول التوبة خصوصاً على مذهب الشيخ أبي‌إسحاق والشارح دام ظلّه[1] و لو سلّم، لم يقدح في ثبوت وصف العفو و الغفران له تعالىٰ.

«الثالث: أن العمومين في قوله تعالىٰ[2]: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شرّاً يَرَهُ﴾، لابدّ من العمل بهما» بمعنىٰ إجراء كلّ منهما علىٰ ظاهره ـ و هو العموم ـ «عملاً بالأصل»، إذ الأصل أنْ يُرادَ من اللفظ عند اطلاقه حقيقتُهُ[3]، «ولايمكن ذلك» ـ أي العمل بالعمومين معاً ـ «إلّا بإيصال الثواب [إليه][4] بعد استيفاء ما عليه من العقاب و هو المطلوب» لاستحالة تقدّم استيفاء الثواب على استيفاء العقاب و استيفائهما دفعة واحدة لماتقدّم.

«احتجّ الخصم» ـ يعني الوعيدية ـ بعمومات الوعيد كقوله تعالىٰ[5]:»

﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نٰاراً خٰالِداً فِيهٰا﴾

[١١٧ آ] «و قوله تعالىٰ[6]:»

﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰآؤُهُ جَهَنَّمُ خٰالِداً فِيهٰا﴾ «إلىٰ غيره من الآيات»

كقوله تعالىٰ[7]:

﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ و رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خٰالِدِينَ فِيهٰا أبداً﴾

[و قوله تعالىٰ[8]:]

﴿وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كبيراً﴾

«و الجواب: أنّها لاتفيد القطع في العموم، بل هي ظاهرة فيه، لكن الظاهر قد يصار إلىٰ خلافه لدليل، و قد بيّنّاه» ـ أي الدليل الدالّ على عدم الخلود ـ. «فتحمل الآية الأولىٰ[9]» ـ و هي قوله: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ ـ «علىٰ من تعدّىٰ جميع الحدود التي من جملتها الإيمان»، بل يجب الحمل علىٰ ذلك و إن لم يعتبر الدليل الدالّ على عدم الخلود، لأنّ

---

١. الأصل: رحمه اللّه.
٢. سورة الزلزال، الآيتان ٧ ـ ٨.
٣. الأصل: حقيقة.
٤. من *أنوار الملكوت*.
٥. سورة النساء، الآية ١٤.
٦. سورة النساء، الآية ٩٣.
٧. سورة الجنّ، الآية ٢٣.
٨. سورة الفرقان، الآية ١٩.
٩. سورة النساء، الآية ١٤.

الحدود جمع مضاف و هو من ألفاظ العموم، فتعيّن الحمل عليه عند خلوّه عن المعارض[1] و حينئذٍ يتحقّق أنّ المراد الكفّار خاصّة.

«و الثانية» ـ أي و تحمل الآية الثانية و هي قوله تعالىٰ[2]: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰآؤُهُ جَهَنَّمُ خٰالِداً فِيهٰا﴾ ـ «علىٰ من[3] يقتل مؤمناً لأجل إيمانه» و ذلك كافر، «و كذلك ما يذكرونه من الآيات» كالآية الثالثة و هي قوله[4]: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نٰارَ جَهَنَّمَ خٰالِدِينَ فِيهٰا أَبَداً﴾، المراد بعصيان اللّٰه تعالىٰ و رسوله[5] في الإيمان، أو نقول: المراد بالخلود الزمن المتطاول.

«و أيضاً فهي معارضة بآيات الوعد كقوله تعالىٰ[6]: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشٰاءُ﴾ و قوله تعالى[7] ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّٰاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ و علىٰ تفيد الحال» ـ أي حال ظلمهم ـ «و قوله[8] تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾.

[المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة]

قال المصنّف: «و الشفاعة من النبيّ عليه السلام في أهل الكبائر متحقّقة، للخبر القاطع، ولوجوب شفاعتنا في النبيّ عليه السلام لو لم يكن كذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية إلىٰ إثبات الشفاعة للنبيّ عليه السلام في إسقاط العقاب عن أصحاب الكبائر».

«و قال بعض المعتزلة: إنّ شفاعته عليه السلام ليست في إسقاط العقاب، بل في زيادة المنافع».

«و احتجّ الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بوجهين:»

«الأوّل: ما تواتر من قوله عليه السلام: «إِدَّخَرْتُ شَفَاعَتي لأَهْلِ الكَبٰائِرِ مِنْ أُمَّتِي» و هو دليل

---

١. الأصل: العارض.
٢. سورة النساء، الآية ٩٣.
٣. الأصل: ما.
٤. سورة الجن، الآية ٢٣.
٥. الف و ب: الرسول.
٦. سورة النساء، الآية: ١١٦.
٧. سورة الرعد، الآية ٦.
٨. سورة الزمر، الآية ٥٣.

على ثبوت أصل الشفاعة و أنّها في إسقاط العقاب، فإنْ قُلْت: لا نسلّم أنّه يدلّ علىٰ إسقاط العقاب لجواز أن تكون الشفاعة في زيادة منافعهم بحيث يساوون غير مرتكب الكبيرة في المنافع.

قُلْتُ: وصف المشفوع فيه بالكبيرة عند الوعد بالشفاعة[1] يدلّ عُرْفاً علىٰ أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط موجب الكبيرة، كما لوقال قائِل: ادّخرت شفاعتي للخارجين عن طاعة الملك، فإنّ كلّ أحدٍ يفهم أنّ شفاعته إنّما هي في إسقاط العقوبة على الخروج عن الطاعة.

«الثاني: أنّ الشفاعة لو كانت إنّما هي في طلب زيادة المنافع لَكُنّا شافعين في النبيّ صلى اللّه عليه و آله و التالي باطل بالإجماع، فكذا المقدّم».

بيان الملازمة: أنّا نسأل اللّه تعالىٰ زيادة منافعه و ارتفاع درجاته.

«احتجوّا بقوله[2] تعالى: ﴿وَ لاٰ يَشْفَعُونَ إِلّٰا لِمَنِ ارْتَضىٰ﴾ و الفاسق ليس بمرضيٍّ فلايكون مشفوعاً فيه، و بقوله تعالىٰ[3]: ﴿مٰا لِلظّٰالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لاٰ شَفِيعٍ يُطٰاعُ﴾ [١١٧ ب]» و الفاسق ظالم لقوله تعالىٰ[4]: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ﴾، فلايكون له شفيع و إذا ثبت أنّ الفاسق لايكون له شفيع ثبت أنّ الشفاعة لغير الفاسق و هي إنّما[5] تكون في زيادة المنافع و هو المدّعىٰ.

«و الجواب: المراد بمن ارتضىٰ المؤمنون و الفاسق مؤمن فهو تعالىٰ يرتضي إيمانه» و أيضاً فإنّ قوله: ﴿وَ لاٰ يَشْفَعُونَ﴾ كناية عن الملائكة الذين عناهم اللّه بقوله[6] جلّ من قائِل: ﴿بَلْ عِبٰادٌ مُكْرَمُونَ﴾ ولايلزم من نفي شفاعتهم في غير المرتضىٰ نفي شفاعة نبيّنا عليه السلام فيه.

سلّمنا اندراج النبيّ عليه السلام فيهم، لكن لايلزم من نفي شفاعة الجميع نفي شفاعة واحد منهم بعينه.

قوله: «و في الثانية» ـ أي و في الآية الثانية ـ «المراد بالظالمين الكافرون[7] و لأنّ نفي الشفيع المطاع لايستلزم نفي الشفيع المجاب».

---

١. الأصل: الشاعة.
٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٨.
٣. سورة غافر، الآية ١٨.
٤. سورة المائدة، الآية ٤٧.
٥. الأصل: إما أن.
٦. سورة الانبياء، الآية ٢٦.
٧. الأصل: الكافرين، الف و ب: المراد بالظالم الكافر.

و إنّما نفى اللّٰه تعالىٰ الشفيع لاستحالة أن يكون اللّٰه تعالىٰ مطيعاً لأحدٍ، إذ الطاعة موافقة الأمر و اللّٰه تعالىٰ يستحيل أن يكون مأموراً، و أيضاً لايلزم من نفي الشفيع عن الظالمين نفي الشفيع عن بعضهم، فإنّ لفظ الظالمين عامّ شامل للكفّار و الفسّاق، فلايلزم من عدم الشفيع لهم عدمه لبعضهم و هو الفسّاق.

[المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة]

قال المصنّف: «و التوبة لايجب قبولها على اللّٰه تعالىٰ، لأنّ المسيء في العرف يحسن قبول توبته و يحسن الإعراض عنه، و الإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون هٰهنا»، أي في وجوب قبولها على اللّٰه تعالىٰ، «فقال البصريون من المعتزلة: إنّه يجب على اللّٰه تعالىٰ قبول التوبة و يقبح منه العقاب» على الذنب الذي تاب عنه مرتكبه، «لأنّه يسقط بها، و قال البغداديون: إنّه يجب قبولها في الجود» ـ أي حيث كونه تعالىٰ جواداً ـ «ولايحسن العقاب بعدها و يكون إسقاطه تفضّلاً».

و هذا القول باطل، لأنّ العقاب على الذنب بعد التوبة إذا لم يكن حسناً كان قبيحاً و ترك القبيح واجب، فكيف يجعل إسقاطه تفضّلاً.

«و ذهب قوم من أصحابنا إلىٰ أنّه يحسن من المكلّف عقاب التائب و إسقاط عقابه تفضّلاً وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه اللّٰه و استدلّ عليه بوجهين:»

«الأوّل: أنّا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب و بحسن الإعراض عنه تارة أخرىٰ، فإنّ من أسآء إلىٰ غيره بأعظم الإساءات، ثمّ أقبل يعتذر إليه، فإنّه لايجب قبوله.

«الثاني: أنّ الأمّة مجمعة على الدعاء إلى اللّٰه تعالىٰ في قبول توبتهم و التضرّع إليه فيه، و لو كان ذلك واجباً لما حسن فعل ذلك»، لأنّه يكون تحصيل الحاصل.

[المسألة السادسة: في أنّ التوبة واجبة]

قال المصنّف: «و التوبة على العبد واجبة، لقضاء العقل و الشرع بوجوبهما».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق أصحابنا» ـ يعني الإمامية ـ «علىٰ وجوب التوبة عن الكبائِر» من الذنوب، «و هو مذهب المعتزلة، و أمّا الصغائِر فقد ذهب أبو علي إلىٰ وجوبها» ـ أي وجوب التوبة عنها ـ أيضاً، و خالف فيه أبو هاشم.

«أمّا مايدّل على وجوب التوبة» في الجملة «فالعقل و السمع، أمّا العقل فلأنّها دافعة لضرر معلوم أو مظنون [١١٨ آ]» و هو العقاب المستحقّ بسبب الذنب الذي تقع التوبة عنه، فإنّه معلوم الحصول عند الوعيديّة مظنون عند مجوّزي[١] الغفران و العفو تفضّلاً أو بشفاعة النبيّ عليه السلام فيه و بالتوبة يندفع[٢] ذلك الضرر قطعاً.

«و دفع الضرر واجب و إذا لم يتمّ دفع الضرر إلّا بها» ـ أي بالتوبة ـ «كانت واجبة» لما تقدّم من وجوب كلّ ما لايتمّ الواجب المطلق إلّا به و هذا الدليل إنّما يتمّ على تقدير وجوب قبول التوبة، أمّا على تقدير عدم وجوب قبولها ـ كما هو مذهب المصنّف ـ فلا، لأنّها حينئذٍ لايعلم كونها دافعة للضرر المعلوم أو المظنون.

«أمّا السمع فقول تعالىٰ[٣]: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إلىٰ اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾

و هذا لايتناول الفاسق عند الوعيدية، لأنّهم ليسوا[٤] بمؤمنين عندهم.

«و أمّا مايدلّ علىٰ وجوبها عن الصغيرة فعموم الآية» المذكورة، «و لأنّ ترك التوبة إصرار على المعصية و الإصرار [قبيح][٥] لايمكن التخلّص منه إلّا بالتوبة، فتكون التوبة واجبة، و لأنّ التوبة عن القبيح[٦] إنّما تجب لكونه قبيحاً و هو» ـ يعني القبيح ـ «عامّ» في القبائِح كلّها، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

«و حجّة أبي هاشم ـ و هي أنّ التوبة إنّما تجب دفعاً للضرر و هو غير حاصل في الصغيرة»، لأنّها تقع مكفّرة ـ «باطلة، لأنّا قد بيّنّا أنّ وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة علىٰ القبيح، سواء اشتمل علىٰ ضرر أو لا».

---

١. الأصل: مؤخرى.
٢. الأصل: التوبة تدفع.
٣. سورة التحريم، الآية ٨.
٤. الأصل: ليسلو.
٥. من ألف.
٦. الأصل: قبائح.

[المسألة السابعة: في أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح]

قال المصنّف: «و ليس من شروطها[١] الندم[٢] على جميع الذنوب و إلّا لزم لو أذنبت ذنوباً إلى شخص و كسرتُ لَهُ قلماً أن لاتُقْبَلَ تَوْبَتي لو لَمْ أَذْكُرِ القَلَمَ و اعْتَذِرْ مِنْ كسره و ذلك باطلٌ».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب جماعة من أصحابنا الإمامية إلىٰ أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح» كأن يتوب عن الزنىٰ دون شرب الخمر، أو بالعكس.

«و قال أبوهاشم: لاتصحّ».

«و حجة أصحابنا» علىٰ صحّة التوبة عن أحد القبيحين دون الآخر «أنّ الشخص منّا لو أساء إلىٰ غيره بأنواع الإسآءات، ثمّ فعل به أذىً يسيراً، كما لوكسر قلمه، ثمّ اعتذر إليه من تلك الإسآءات و ترك الاعتذار من كسر القلم، فإنّه يصحّ اعتذاره ويقبل، فلو لم تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح لكان ذلك الاعتذار و عدمه سواء» بمعنى أنّه لايكون مقبولاً «و هو باطل قطعاً».

«و لأنّ اليهوديّ لو سرق درهماً ثمّ تاب عن اليهودية دون السرقة، فإنّه يكون مسلماً بالإجماع».

«و حجّة أبي‌هاشم أنّ التوبة عن القبيح إنّما تصحّ لكونه قبيحاً و هو يقتضي الندم على كلّ قبيح»، لأنّ الاشتراك في العلّة يوجب الاشتراك في الحكم.

«و جوابه ما تقدّم في مثال اليهوديّ»، فإنّ الإجماع دالّ علىٰ إسلامه و هو إنّما يتحقّق بالتوبة عن اليهودية، فقد تمّت التوبة عن اليهودية القبيحة دون السرقة القبيحة.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ التوبة إنّما تصحّ عن قبيح لقبحه المعيّن و ذلك القبح[٣] المعيّن غير حاصل في الذنب الآخر، غاية ما في الباب أنّه يشاركه في مطلق القبح، لكن العلّة في الترك ليست مطلق القبح، بل القبح المخصوص، فلايتحقّق الاشتراك في علّة الندم [١١٨ ب]، فلا يلزم من الندم على أحد القبيحين لقبحه المعيّن المختصّ به الندم علىٰ القبيح الآخر المخالف له بتعيّنه و إن وافقه في مطلق القبح.

---

١. الف و ب: الندم.
٢. الف: التندم.
٣. في النسخ الثلاث: القبيح.

[المسألة الثامنة: في أنّ المؤمن لايكفر]

قال المصنف: «و المؤمن لايصحّ منه الكفر و إلّا أدّىٰ إلىٰ تعذّر استيفاء الحقّ منه، لانعقاد الإجماع علىٰ أنّه لاينفكّ عن إحدى البُقْعَتَيْنِ».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ أبو إسحاق رحمه اللّٰه إلىٰ أنّ المؤمن لايصحّ منه الكفر والدليل عليه أنّه لوصحّ منه الكفر لتعذّر استيفاء الحقّ» ـ و هو العقاب الدائِم على الكفر ـ «منه، لأنّه بإيمانه يستحقّ الثواب الدائِم و بكفره العقاب الدائِم، و الإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعذّر استيفاء الحقّ منه و لاينتقض بالكافر إذا آمن، لأنّ اللّٰه تعالىٰ وعد بإسقاط عقابه تفضّلاً بخلاف ما نحن فيه، فإنّه يستحيل إسقاط ثوابه المستحقّ».

فإنّ قلتَ: لم لايجوز أن يثيبه برهة من الزمان، ثمّ يعاقبه برهة أخرىٰ، ثمّ يثيبه، ثم يعاقبه وهكذا دائِماً و حينئِذٍ يحصل الثواب و العقاب دائِماً على هذا الوجه.

قلتُ: الإجماع واقع على استحالة نقل الكافر من النار إلى الجنّة و نقل المثاب من الجنّة إلى النار و إلىٰ هذا أشار المصنّف بقوله: «لانعقاد الإجماع علىٰ أنّه لاينفكّ عن إحدىٰ البقعتين»، أي الجنّة و النار، و الهاء في قوله: «على أنّه لاينفكّ عن إحدى البقعتين» عائِدة إلى الكافر المفروض و إلّا لما تحقّق الإجماع المدّعى، فإنّ[1] نقل الفاسق من النار إلى الجنّة واقع عنده و عند أكثر المسلمين.

[المسألة التاسعة: في أنّ الفاسق يُسمّٰى مؤمناً و بيان ماهية الإيمان]

قال المصنّف: «و المؤمن إذا فسق يسمّىٰ مؤمناً، لأنّ الإيمان هو التصديق و هو مصدّق، وليست الطاعات جزءاً من الإيمان و إلّا لكان قوله[2] تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ﴾ تكريراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق أصحابنا الإمامية علىٰ أنّ المؤمن إذا فسق لايخرج عن اسم الإيمان، بل يسمّىٰ مؤمناً و يسمّىٰ فاسقاً».

---

١. الأصل: انّ.

٢. سورة البقرة الآية ٢٧٧، سورة يونس، الآية ٩.

«و قالت المعتزلة: لايسمّىٰ مؤمناً و لا كافراً، بل منزلة بين المنزلتين»، هما الايمان و الكفر.

«و قالت الخوارج: إنّه كافر»، لأنّه مرتكب ذنب و كلّ ذنب عندهم كفر.

«و الدليل على ما قاله الأصحاب» من أنّه يسمّىٰ مؤمناً «: إنّ الفاسق مصدّق بالله تعالىٰ ورسوله و جميع ما يتوقّف عليه الأحكام الشرعية» من كونه تعالىٰ قادراً عالماً مريداً حكيماً باعثاً للرسل و كون الرسول عليه السلام صادقاً معصوماً. «و التصديق بذلك هو الايمان، فكان مؤمناً»، إذ المؤمن من له الايمان.

«و الذي يدلّ علىٰ أنّ الإيمان هو التصديق نقل أهل اللغة» و المرجع في موضوعات ألفاظهم[1].

«و قد نُقِلَ في الشرع أنّه التصديق بالله تعالىٰ و برسوله عليه السلام و بما علم مجيئه[2] به، وليس فعل الطاعات جزءاً من الايمان و إلّا لزم أن يكون قوله[3] تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا و عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً لافائدة فيه و هو باطل».

بيان الملازمة أنّ الإيمان إذا تحقّق وجب أن تتحقق أجزاؤه، لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه و من جملتها عمل الصالحات، فيبقىٰ قوله: «إِنَّ الَّذينَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» مستلزماً لقوله [١١٩ آ]: "الذين عملوا الصالحات و عملوا الصالحات" و ذلك تكريرٌ عارٍ عن فائدة.

و فيه نظر، فإنّ فعل الطاعات الذي يدّعى أنّه جزء من الإيمان إنّما هو فعل الواجبات واجتناب المحرّمات خاصّة، فثبوت الإيمان لمكلّف يستلزم ثبوت إتيانه بالواجبات و اجتنابه للمحرّمات[4] على ذلك التقدير؛ ولايلزم من ذلك عمله[5] للصالحات، لأنّ لفظ «الصالحات» جمع معرّف بالألف و اللام و هو عامّ شامل لكلّ صالحة سواء كانت واجبة أو مندوبة و سواء كانت ترك محرّمة أوْ ترك مكروه، و حينئذٍ لايبقى قوله[6] تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

---

١. الأصل: ألفاضهم.
٢. في النسخ الثلاث: + عليه السلام.
٣. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.
٤. الأصل: المحرمات.
٥. الأصل: علمه.
٦. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.

تكريراً محضاً لدلالة المعطوف على ما لم يدلّ عليه المعطوف عليه.

[المسألة العاشرة: في إثبات الصراط و الميزان و غيرهما من السمعيّات]

قال المصنّف: «و سائِر السمعيّات من الصراط و الميزان نقول به، لأنّ العقل يجيز ذلك و قد ورد به الشرع، فكان حقّاً».

قال الشارح دام ظلّه: «جميع السمعيّات» ـ أي جميع الأمور التي دلّ السمع علىٰ وقوعها بعد الموت ـ «من الصراط و الميزان و عذاب القبر و مسائِلة الملائِكة فيه» ـ أي في القبر ـ «و تطاير الكتب و أحوال القيامة» من الجنّة و النار و النعيم و الجحيم و غير ذلك ممّا جاء به القرآن المجيد و السنّة النبويّـة «أمور جائِزة يمكن في العقل ثبوتها وقد ورد السمع به» ـ أي بجميع السمعيّات المذكورة ـ، «فيجب المصير إليه لعدم المعارض»، فإنّه لادليل على استحالة ذلك و لا على انتفائِه في العقل و لا في السمع.

[المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم على مسائِل الوعد و الوعيد]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضات الخصوم علىٰ مسائِل الوعد و الوعـيد، ادّعـاؤهم حسن المدح أبداً و قياس الثواب عليه قياس من غير جامع، و التجاؤهم إلىٰ الإغراء بالمعاصي واقع لو لم نقل بدوام العقاب باطل بالتوبة عندهم، و يسير العقاب كاف للعاقل، و اعتذارهم في الإحباط بما لو كسرت لغيري قلماً و نجيت ولده من الهلاك[1] باطل بإحسان الكافر إلينا، فإنّه يذمّ و يمدح معاً و عذرهم في الشفاعة باعتبار الرتبة باطل لسقوطها في المشفوع فيه كسقوطها في المأمور به و إن اعتبرت في الشافع و المشفوع إليه و الآمر و المأمور».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على ما تقدّم من المسائِل مع الجواب عنها:»

«الأوّل: قالوا» ـ يعني الخصوم ـ «: العقل يدلّ علىٰ دوام الثواب، فبطل قـولكم: إنّ العـقل

١. الف و ب: الهلكة.

لايدلّ عليه، بيانه» ـ أي بيان المدّعیٰ و هو دلالة العقل علیٰ دوام الثواب ـ «أنّ المحسن يحسن مدحه أبداً، فكذا المطيع يحسن دام ثوابه» قياساً عليه.

«و الجواب: أنّه قياس [من][1] غير جامع»، أي من غير علّة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه مقتضية للحكم و الجامع الذي هو العلّة أحد أركان القياس، فمع عدمه لايكون القياس حجّةً، بل لايكون متحقّقاً، لاستحالة تحقّق الشيء بدون ركنه «مع قيام الفرق» بين الأصل والفرع، «فإنّ مدح المحسن غير واجب علیٰ العقلاء و ثواب المطيع يجب تأبيده عندهم، فكيف يحمل أحدهما على الآخر».

و الحقّ أنّ القياس المذكور ـ على تقدير تسليم كونه حجّة ـ يلزم منه حسن دوام الثواب، وذلك غير مستلزم للمطلوب [١١٩ ب] و هو وجوب دوام الثواب، إذ لايلزم من حسن الشيء وجوبه و لا وقوعه.

قوله: «الثاني: قالوا: كما دلّ العقل على دوام الثواب، فكذا دلّ علیٰ دوام العقاب» و ذلك مخالف لما ذهبتم إليه.

«بيان دلالته: أنّه» ـ يعني العقاب ـ «لو لم يكن دائِماً لزم الإغراء بالقبيح» و اللازم محال، فالملزوم مثله.

«بيان الاستلزام» ـ أي استلزام عدم دوام العقاب الإغراء[2] بالقبيح ـ أنّ المكلّف «إذا أقدم على معصية و علم ما فيها من اللذّة و علم انقطاع عذابه في الآخرة كان ذلك باعثاً له على الإقدام عليها» ـ أي على تلك المعصية ـ «مرّة ثانية»، أمّا إذا علم أنّ عقابه دائم، «فإنّه ينزجر بذلك».

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بوجهين:»

«الاوّل: النقض بالتوبة عندهم»، فإنّها ملزوم الإغراء بالقبيح كما ذكرتم في انقطاع العقاب، فإنّ المكلّف «إذا علم أنّ التوبة مسقطة للعقاب أقدم على المعصية»، بل هي أبلغ في الإغراء لسقوط العقاب معها بالكلّية، «و إنّما كان هذا النقض مختصّاً بهم»، كما أشار إليه المصنّف بقوله: "عندهم"، «لأنّهم يوجبون على اللّٰه تعالیٰ قبول التوبة، أمّا علیٰ رأي الشيخ أبي إسحاق فلا»

---

١. من الف و ب.

٢. الأصل: للإغراء.

يتوجّه هذا النقض، لأنّه لايوجب قبول التوبة.

«الثاني: أنّ يسير العقاب يمنع من الإقدام على المعصية، فإنّ المكلّف قد يترك[١] ما هو أعظم من المعصية لذّة إذا اشتمل» ذلك الفعل اللذيذ «على نقص ما» كالأكل في السوق عند الجوع، فإنّ ذا المروّة و الحياء يترك لذّة الأكل عقيب الشُبْعَةِ[٢] عند كونه في السوق لما يتخيّله من حصول النقص[٣] به، «و إذا كان هذا» اليسير «زاجراً كان كافياً» و حينئذٍ لايتحقّق الإغراء بكون العقاب على المعصية منقطعاً، بل قد يتحقّق به الزجر.

«الثالث: قالوا: لايجتمع المدح و الذمّ معاً في حقّ المؤمن الفاسق، فإنّا لو فرضنا [أنّ][٤] إنساناً كسر قلماً لغيره حتّى لحقه بذلك أذىً يسيراً، ثمّ فعل في جنب ذلك إحساناً عظيماً بأن ينجيَ[٥] ولده من الهلاك أو[٦] أنقذه من ظالم، فإنّه لايحسن ذمّه على كسر ذلك القلم، بل يعدم في جنب هذا الإحسان و ذلك يدلّ على الإحباط» و هو مناقض لما ادّعيتموه من بطلانه.

و فيه نظر، فإنّ هذا لايدلّ على الإحباط؛ بل على التكفير، فإنّ الإحباط عبارة عن زوال استحقاق الثواب بطريان المعصية لقوله تعالىٰ[٧]:

﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾

و قوله[٨][تعالىٰ]:

﴿و يُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾

نعم، هذا دليل على أنّ الصغائر تقع مكفّرة و يمكن أن يكون قد أطلق لفظ "الإحباط" على التكفير مجازاً.

قوله: «أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بالمنع من قبح الذمّ على كسر القلم و لهذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا علىٰ إحسانه و ذمّه علىٰ كفره، و ذلك يدلّ على اجتماع المدح

---

١. الأصل: ترك.
٢. الأصل: الشعب، الف: الشبعت، ب: السفب.
٣. الأصل: النقض.
٤. من ألف.
٥. الأصل: نجى.
٦. الأصل: و.
٧. سورة الزمر، الآية ٦٥.
٨. سورة آل عمران، الآية ٢٢.

و الذمّ» لشخصٍ واحدٍ.

و فيه نظر، فإنّ ذمّ المحسن إلينا بأنواع الإحسان علىٰ كسرِ قلمٍ واحدٍ قبيحٌ ضرورةً، واجتماع استحقاق المدح و الذمّ لشخص واحد في صورة لايستلزم جواز اجتماعهما في كلّ صورة و استحالة إسقاط أحدٍ شبيهاً[1] للآخر[2] [١٢٠ آ].

«الرابع في الشفاعة: قالوا: أنتم استدللتم علىٰ أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط المضارّ، لا في جلب النفع و إلّا لَكُنّا شافعين في النبي عليه السلام، هذا غير لازم، لأنّ الرتبة معتبرة في الشفاعة بأن يكون الشافع أعلىٰ رتبةً من المشفوع فيه، كما في الأمر، فلابدّ فيه من كون الآمر أعلىٰ من المأمور»، و لمّا لم يتحقّق [هذا][3] المعنىٰ فينا[4] بالنسبة إلى النبيّ عليه السلام لاجرم لم تتحقّق شفاعتنا فيه.

«أجاب الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّ الرتبة معتبرة في الآمر و المأمور، لا في الأمر والمأمور به، فإنّه يحسن أن يأمر السيّد عبده بالذهاب إلى الأعلىٰ و الأدون، فكذلك الرتبة في الشفاعة» المقاسة عليه «معتبرة بين الشافع و المشفوع إليه»، لا بينه و بين المشفوع فيه، فتحقّقت الملازمة بين كون الشفاعة في زيادة المنافع و بين كوننا شافعين في النبيّ عليه السلام و يلزم من استحالة التالي استحالة المقدّم.

و في هذا نظر، فإنّ الشفاعة قد تتحقّق بين المتساويين رتبةً بخلاف الآمر و المأمور ولاتتحقّق شفاعة الأدنى في الأعلىٰ، فإنّه لايحسن عرفاً أن يقال: شفع الطَبّاخ و الزبّال في الملك.

---

١. الأصل: سببيهما، الف: سمهما، ب: شبيهاً للآخر.
٢. الأصل و الف: الآخر.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: فيها و لم ترد في نسخة "الف".

[المقصد الرابع عشر: في النبوّات]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في جواز البعثة]

قال المصنّف: «القول في النبوّات، يجوز أن يعلم اللّٰه سبحانه أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفاسد، فيبعث الأنبياء لتعريف المكلّف ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على جواز بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة. و الدليل عليه أنّه يجوز أن يعلم اللّه سبحانه أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفاسد و نحن لانعلمها، فتحسن بعثة الأنبياء لتعريف المكلّفين ذلك، و العلم بجواز ذلك ضروريّ».

«احتجّوا» ـ يعني البراهمة علىٰ عدم جواز البعثة ـ «بأنّ الأنبياء أتوا بما لافائِدة فيه» و كلّ ما لافائِدة فيه فهو محال في العقل، فيكون مردوداً غير صادر من اللّٰه تعالىٰ.

أمّا الأوّل فلأنّهم أتوا «بنزع الثياب» في الإحرام و كشف الرأس «و رمي الحصىٰ و الطواف وغير ذلك من أفعال الحجّ» كالسعي بين الصفا و المروة و الوقوف بعرفات[1] و المشعر و تقبيل الحجر واستلامه والتزام المستجار و هذه الأفعال عارية عن الفائِدة. فتكون قبيحة.

و أيضاً «فإنّهم أتوا بالتكليف و هو قبيح»، لأنّ العقل يقضي[2] بقبح أمر السيّد عبده باستيفاء منافعه التي لانَفْعَ للسيّد فيها أصلاً و تأكيد ذلك عليه بحيث يعاقبه على تركها.

«و الجواب عن الأوّل»: أنّا لانسلّم عراء هذه الأفعال المذكورة عن الفائِدة، بل المدّعى أنّ «لابدّ فيها من فائِدة» تحسن لأجلها، «أمّا العلم» بتلك الفائِدة «فغيره مشترطة» في الحسن،

---

١. الأصل: عرفة.

٢. الأصل و ب: يقتضي.

و عدم علمكم بفوائِد هذه الأفعال لايدلّ على عدمها في أنفسها، و أيضاً فإنّ ذلك لايدلّ على مطلوبهم و هو عدم جواز البعثة، لأنّ غاية دليلهم على هذا القدح في بعثة من أتى بهذه الأفعال المذكورة باعتبار إتيانه بالقبيح و ليس ذلك قدحاً في غيره من الأنبياء و لا فيه إذا لم نقل بالقبح العقلي.

«و عن الثاني» و هو إتيانه بالتكليف «ما بيّنّا» فيما [١٢٠ ب] تقدّم «من حسن التكليف».

[المسألة الثانية: في شرائِط المعجز]

قال المصنّف: «و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالىٰ أو جارياً مجرىٰ[١] فعله، والغرض [به][٢] التصديق».

قال الشارح دام ظلّه: «المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي» و المراد بالتحدّي هو أن يقول من ظهر على يده المعجز: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي أو[٣] ما أدّعىٰ هذا المعنىٰ، «فالأمر يتناول فعل غير المعتاد» كانشقاق القمر و تسبيح الحصىٰ و حنين الجذع «و منع المعتاد» كسلب فصحاء العرب قدرتهم على معارضة *القرآن المجيد* على قول من يقول: إنّ سبب إعجاز القرآن الصرفة، «و الخارق للعادة فصل يتميّز به عن غيره» من الأمور المعتادة إثباتاً و نفياً، «و الاقتران بالتحدّي» فصل آخر «يتميّز به عن الكرامات» الظاهرة علىٰ أيدي الأئِمّة و الأولياء عليهم السلام.

«و قد يزاد في الحدّ "مع عدم المعارضة" ليتميّز به عن السحر و الشعبذة و ليس بشيءٍ إذ ليس ذلك بخارق للعادة» لكونه معتاداً و إن كان متعذّراً[٤] علىٰ من لا يُحسنه كغيره من الصناعات الدقيقة العلمية.

«و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالىٰ أو جارياً مجرىٰ فعله بأن يكون» ذلك الفعل

---

١. الأصل: مجارى.
٢. من الف و ب.
٣. الأصل: و.
٤. الأصل: معتذراً.

«بأمره» كما قال الله[1] تعالىٰ: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَ سَلاَماً عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ أو بتمكينه كعروج النبيّ صلّى اللّه عليه و آله إلى السماء، و إنّما شرطنا ذلك «لأنّ المصدّق للنبيّ صلّى اللّه عليه و آله بالمعجز هو اللّه تعالىٰ فلابدّ و أن يكون المعجز منسوباً إليه و أن يظهر» ـ أي و شرط المعجز ظهوره، ـ «في زمان التكليف، لأنّ اشتراط الساعة» ـ أي علاماتها ـ «ينتقض بها عادته تعالىٰ مع أنّها لاتدلّ علىٰ نبيّ[2] و الغرض من المعجز إنّما هو التصديق».

و في هذا نظر، فإنّ اشتراط الساعة دالّة على الساعة ضرورة دلالة العلامات علىٰ ما هي علامات عليه و ينبغي التقييد في تعريف المعجز بالمطابقة للدعوىٰ ليتميّز به عن المعجز المخالف للدعوىٰ، فإنّه دليل علىٰ كذب من ظهر على يده كما قيل لمسيلمة الكذّاب: إنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله تَفَلَ في عين رمدة فبرأت، فَتَفَلَ هو في عين رمدة فعميتْ بعد إدّعائِه أنّه يأتي بمثل ما أتى النبيّ صلّى اللّه عليه و آله، فإنّ ذلك دليل على كذبه.

[المسألة الثالثة: في إثبات نبوّة محمد(ص)]

قال المصنّف: «محمّد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لظهور المعجز علىٰ يده و هو القرآن لأنّه تحدّى به و عجز العرب عن معارضته و تحدّيه[3] به في قوله[4] تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ و غيرها من الآيات و عجزوا عن معارضته لأنّه لوعُورِضَ لَنُقِلَ و عَجْزُهُم عن المعارضة كان للتعذّر دون غيره لشدّة شعفهم بإطفاءِ نوره و إبطال أمره، فلو قَدَرُوا على المعارضة لَعَارَضُوه و غير القرآن من الآيات دليل علىٰ صدقه كانشقاق القمر و الإخبار بالغيب[5] في مواضع كثيرة».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ نبوّة نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله يتوقّف» العلم بها «علىٰ إثبات مقدمات:»

«إحديها: أنّه ادّعىٰ النبوّة و ذلك» ـ يعني ادّعاءه النبوّة ـ «معلوم بالتواتر لاشكَّ فيه»، كما

---

١. سورة الانبياء، الآية ٦٩.
٢. في النسخ الثلاث: شيء.
٣. الأصل: تحدّىٰ.
٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.
٥. الف و ب: عن الغيوب.

يعلم وجود البلدان النائية.

«الثانية: ظهور القرآن علىٰ يده [١٢١ آ] و هو أيضاً متواتر» لايقبل التشكيك.

«الثانية: أنّ القرآن معجز».

و في هذا نظر، فإنّ نبوّته صلّى اللّه عليه و آله إنّما يتوقّف العلم بها علىٰ إدّعائه النبوّة وظهور المعجز علىٰ يده، أمّا ظهور القرآن على يده فلا يتوقّف عليه النبوّة[١] لجواز إثباتها بظهور غيره من المعجزات.

«و قد احتجّ الشيخ» ـ يعني المصنّف ـ «بأنّه تحدّى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً».

«أمّا التحدّي فلقوله[٢] تعالىٰ:

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا القُرْآنِ لاٰ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾، و قوله[٣] تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيٰاتٍ﴾.

«و قوله[٤] تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾، و أمّا العجز عن المعارضة فلأنّه لو عورض[٥] لنقل لأنّه من الوقائع العظيمة المشتملة علىٰ إسقاط التكاليف الشاقّة، و العلم بالملازمة» بين المعارضة التي هي من الوقائع العظيمة و نقلها إلينا «ضروريّ، و لمّا انتفى اللزوم» ـ و هو نقلها إلينا ـ «انتفىٰ الملزوم»، و هو المعارضة.

«لايقال: عدم المعارضة لايدلّ على تعذّرها لاحتمال تركها لغير ذلك» ـ أي لغير التعذّر و العجز ـ «، إمّا للاستهانة أو الخوف مع القدرة» عليها.

«لأنّا نقول: لو كانوا قادرين» على المعارضة «لمّا التجأوا إلىٰ الحرب و هو الأشقّ» من المعارضة «و تركوا المعارضة التي هي أسهل، فلمّا تركوا المعارضة» و تحمّلوا مشاقّ الحروب «دلّ على امتناعها عليهم» و تعذّرها منهم، «لأنّهم كانوا مشعوفين[٦] بإطفاء نوره صلّى اللّه عليه

---

١. ب: + و.
٢. سورة الإسرارء، الآية ٨٨.
٣. سورة هود: الآية ١٣.
٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.
٥. الأصل: عوض.
٦. الأصل و الف: مشغوفين.

و آله مجتهدين في إبطال أمره؛ و احتمال الترك للاستهانة باطل لأنّه كان (ص) أشرف منهم و أعلىٰ نسباً و فخراً؛ و أمّا احتمال الترك للخوف فضعيف لأنّه صلّى اللّٰه عليه و آله بقي وحيداً أكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم و لم يتمكّنوا من المعارضة»في طول تلك المدّة التي لاخوف عليهم منه فيها.

«و قد يستدلّ بغير ذلك» ـ أي بغير القرآن ـ «على نبوّته صلّى اللّٰه عليه و آله من ظهور الآيات كانشقاق القمر و نبوع الماء من بين أصابعه و تسبيح الحصىٰ في كفّه و حنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهورة، فإنّها و إن كانت منقولة بالآحاد» إلّا أنّها لمّا اشتركت في معنى واحد و هو الإعجاز و خرق العادة صار المعنى المشترك متواتراً، «و إخباره بالغيوب في مواضع كثيرة في القرآن كقوله[1] تعالىٰ:

﴿سَيُهْزَمُ الجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾

و قوله[2] : ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾

و قوله[3] : ﴿لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ ءَامِنِينَ﴾

و قوله[4] : ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لاٰ يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَ لَئِنْ قُوتِلُوا لاٰ يَنْصُرُونَهُمْ وَ لَئِنْ نَصَرُوهُم لَيُوَلُّنَّ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاٰ يُنْصَرُونَ﴾

إلى غير ذلك من الآيات» و أضاف هذه الإخبار إلى النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، لأنّه الذي جاء بالقرآن المشتمل عليها، فيتحقّق ظهور المعجز علىٰ يده.

و أمّا إخباره صلّى اللّٰه عليه و آله بالغيب «في غير القرآن» فكثير، «كقوله لعليٍّ عليه السّلام: "سَتُقَاتِلُ بَعدِي الناكِثِينَ وَ القَاسِطِينَ وَ المَارِقِينَ".

و قوله: "إِنَّ أَشْقَى النَّاسِ مَنْ يَضْرِبُكَ عَلىٰ هَذَا فَتَخْضَبُ هَذِهِ".

و قوله: "سَتَغْدُرُ بِكَ الأُمَّةُ بَعْدِي".

و غير ذلك من الأخبار دالّ على [١٢١ ب] نبوّته صلّى اللّٰه عليه و آله».

---

١. سورة القمر، الآية ٤٥.

٢. سورة الروم، الآيات ٢ ـ ٤.

٣. سورة الفتح، الآية ٢٧.

٤. سورة الحشر، الآية ١٢.

و قد ظهر بذلك ما قلناه أوّلاً من عدم توقّف ثبوت العلم بالنبوّة علىٰ ظهور القرآن العزيز، ولو انحصر معجز النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله فيه كان التوقّف عليه بالعرض، و إنّما اقتصر الشارح على ذكر المقدّمات الثلاث مع افتقار دليل النبوّة إلى مقدّمة أخرىٰ و هي أنّ كلّ من ادّعى النبوّة وظهر المعجز على يده[1] فهو نبيٌّ حقّاً، لأنّ هذه المقدّمة بديهية كلامية[2] في المقدّمات النظرية التي يتوقّف عليها دليل النبوّة و لهذا لم يتعرّض المصنّف رحمه اللّٰه لها[3].

[المسألة الرابعة: في جواز الكرامات]

قال المصنّف: «و ظهور المعجز علىٰ أيدي[4] الأولياء و الأئمّة جائز و دليله ظهور المعجز على يد آصف و مريم إلىٰ غير ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإمامية و جماعة من الأشاعرة على جواز الكرامات و إظهار المعجز على أيدي الأئمّة و الصالحين خلافاً للمعتزلة».

«لنا: أنّه غير مستحيل و لاقبيح» في العقل «فجاز إظهاره، أمّا عدم استحالته فضروريّ لأنّه ممكن و اللّٰه تعالىٰ قادر على جميع الممكنات، و أمّا عدم قبحه فلأنّ جهة القبح هي الكذب» باعتبار كونه تصديقاً للكاذب، لأنّ ظهور المعجز على يد المدّعي يحلّ محلّ تصديق ذلك المدّعىٰ.

«و هو» ـ أعني الكذب ـ «منفيٌّ هٰهنا»، لأنّ صاحب الكرامة صادق و تصديق الصادق حسن أو نقول: جهة القبح الكذب باعتبار كونه تصديقاً لمدّعي النبوّة من غير نبوّة و ذلك منفيّ هٰهنا، «لأنّ صاحب الكرامة لايدّعي النبوّة، بل فيه» ـ أي في إظهار المعجز على يد الإمام ـ «جهة حسن، لأنّ خلق المعجز على يد الرسول تصديقاً له لِيُعَرِّفَنَا[5] الأحكام التي لانعلمها حسن فكذا تصديق مدّعي الإمامة» بالمعجز «ليعرّفنا[6] الأحكام حسن أيضاً»، لاشتراكهما في المعنىٰ

---

١. الأصل: + المعجز، ب: ظهر على يده معجزة.
٢. الف و ب: و كلامه الأصل: كلامه.
٣. الف: لهذا.
٤. الأصل: + الانبياء.
٥. الأصل: لتعريفنا.
٦. الأصل: لتعريفنا.

الذي اقتضىٰ حسن خلق المعجز عقيب ادّعاء النبوّة.

«و لأنّه» ـ أي خلق المعجز و الكرامة على يد الأولياء «واقع فيكون ممكناً قطعاً»[١]. و بيان وقوعه قصّة آصف و اتيانه بعرش بلقيس وقصّة مريم عليها السلام» من وجود الرزق عندها و تساقط الرطب الجنيّ عليها من الجذع اليابس[٢] «و غير ذلك ممّا نقله الإمامية بالتواتر من ظهور المعجزات علىٰ أيدي الأئمّة عليهم السلام».

«احتجّت[٣] المعتزلة» على امتناع ذلك «بأنّه لوجاز إظهاره على يد صالح لجاز» إظهاره «على يد كل» صالح، «فيخرج عن كونه معجزاً و لأنّ ظهوره على يد غير نبيٍّ يُنَفِّرُ عن النبيّ» لوجود مزيّته[٤] في غيره.

«و الجواب عن الأوّل: بالمنع من ذلك»، أي ملزومية[٥] جواز إظهاره على يد صالح لإظهاره على يد كلّ صالح، «بل نقول: بجوازه ما لم يكثر كما في حقّ الأنبياء»، فإنّ كثرة معجزاتهم لاتخرج المعجز عن كونه معجزاً و يصيره[٦] معتاداً.

و لا نسلّم أنّه يلزم من إظهار المعجز على كلّ صالح صيرورته معتاداً و إنّما يلزم ذلك لو كان ما يظهره على يد أحدهم هو ما يظهره على يد الآخر، أمّا علىٰ تقدير أن يُظْهِرَ على يد كلّ واحد معجزاً مخالفاً للآخر كما لو أخبر واحد بالغائبات و أَحْيا آخرُ الميّتَ و أبرأ آخرُ الأكمهَ و هكذا، فلايصير بشيءٍ[٧] منها معتاداً [١٢٢ آ] لعدم تكرّره.

قوله: «و عن الثاني» و هو لزوم التنفير عن النبيّ «بالمنع عن النفرة كما في حقّ النبيّ أيضاً»، كما أنّ ظهوره على يد نبيٍّ آخر لايوجب النفرة و كذا ظهوره على يد الولي و الصالح.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأنبياء أشرف من الملائِكة]

قال المصنّف: «الأنبياء أفضل من الملائِكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقّة التكليف».

---

١. الأصل: قطعياً.

٢. هذه إشارة إلى هذه الآية الشريفة: ﴿و هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾ سورة مريم، الآية ٢٥ و المراد من الرطب الجنيّ هو رطب جُنِيَ من ساعته.

٣. الأصل: حجة.

٤. الأصل: فرشه، ب: مرتبة.

٥. الأصل: بلزومية.

٦. الأصل: نصرّه.

٧. الأصل: شيئاً، الف: شيء.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية و جماعة من الأشاعرة إلىٰ أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائِكة و قالت [المعتزلة][١] و الفلاسفة: [بل][٢] الملائِكة أفضل».

«لنا» على أنّ الأنبياء أفضل من الملائِكة «: أنّ الأنبياء عليهم السلام اختصّوا بشرف الرسالة و بعض الملائكة ليس كذلك و المشارك لهم فيه» ـ أي في الإرسال كجبرئِيل عليه السلام ـ «امتياز[٣] النبيّ عليه السلام عنه بمشقّة التكليف» الموجبة لحصول الفضيلة.

و تقرير هذا أن يقال: الأنبياء أفضل من الملائِكة الذين لا يشاركونهم في أداء رسالة[٤] اللّٰه تعالىٰ و أفضل من الملائِكة المشاركين[٥] لهم[٦] في ذلك، فهم أفضل من الملائِكة مطلقاً.

أمّا الأوّل فظاهر، لاختصاص الأنبياء عليهم السلام عن هذا الصنف المذكور من الملائكة بشرف الرسالة.

و أمّا الثاني فلاختصاص الأنبياء عليهم السلام عنهم بمشقّة التكليف التي هي سبب لحصول الثواب.

و أمّا كونهم أفضل من الملائِكة مطلقاً على هذا التقدير فظاهر.

و في هذا نظر: فإنّ لقائِل أن يقول على الأوّل: إنّما يلزم تفضيل الأنبياء على الصنف الأوّل من الملائِكة إن لو كان كلّ نبيٍّ مرسلاً و هو ممنوع، أمّا على تقدير كون بعض الأنبياء غير مرسل و بعضهم مرسلين، فإنّما يلزم تفضيل المرسلين خاصّة على الصنف الأوّل من الملائِكة و يلزم تفضيل الصنف الثاني من الملائكة ـ أعني المرسلين ـ على من ليس بمرسل من الأنبياء لاختصاصه بشرف الرسالة.

و أمّا الثاني فلا نسلّم أنّ الأنبياء مخصوصون[٧] بمشقّة التكليف، فإنّه من الجائِز مشاركة

---

١. زيادة من *أنوار الملكوت*.

٢. من "ب".

٣. في النسخ الثلاث: امتاز.

٤. الأصل: الرسالة من الله.

٥. الف: ـ المشاركين.

٦. الأصل: له.

٧. الأصل: مخصوصين.

الملائكة عليهم السلام إيّاهم في ذلك.

قوله: «و لأنّ الأنبياء عليهم السلام مكلّفون» ـ أي بالعبادات ـ «مع وجود المنافي» و هو معارضة القوىٰ الشهوانية، «فتكون عباداتهم أشقّ» من عبادات الملائكة الخالية من معارضة الشهوة، فتكون عبادة الأنبياء أفضل لقوله صلّى اللّه عليه و آله: "أَفْضَلُ العِبادٰاتِ أَحْمَزُهٰا" أي أشقّها.

و فيه نظر، لأنّ عبادة الملائكة عليهم السلام أدوم كما قال[1] اللّٰه تعالىٰ في حقّهم: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهٰارَ لاٰ يَفْتُرُونَ﴾ و عبادة الأنبياء عليهم السلام مختصّة بأوقات معيّنة غير مستوعبة لزمانهم و العبادة الدائِمة أشقّ من غيرها و الثواب عليها أكثر من الثواب على العبادة المنقطعة و لأنّه يحتمل أن يكون لهم أفعال و أحوال توجب فضلهم على الأنبياء عليهم السلام و نحن لانعلمها و حينئذٍ لايمكن الحكم بتفضيل الأنبياء عليهم السلام إلّا مع نفي هذا الاحتمال و لاسبيلَ إلى نفيه.

قوله: «و لقوله[2] تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصطفىٰ آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى العٰالَمينَ﴾.

قوله: [١٢٢ ب]: «احتجوّا»، يعني الذاهبين إلى تفضيل الملائكة «بقوله[3] تعالىٰ: ﴿مٰا هٰذٰا بَشَراً إِنْ هٰذٰا إِلاّٰ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، و قوله[4] تعالى:

﴿ما نَهٰيٰكُمٰا رَبُّكُمٰا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلّٰا أَنْ تَكُونٰا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونٰا مِنَ الخٰالِدِينَ﴾

«و الجواب عن الآية الأولىٰ: أنّ هذا القول ـ [و][5] هو حكاية كلام النساء اللّٰاتي جمعتهنّ امرأة العزيز لتمهيد عذرها في حبّها ليوسف عليه السلام ـ يرجع إلى حسن صورته عليه السلام و إنّما نفينَ عنه البشرية و أثبتن له الملكية[6] لما تقرّر في[7] أوهامهنّ[8] «أنّ الملائكة أحسن صوراً

---

١. سورة الانبياء الآية ٢٠.

٢. سورة آل عمران، الآية ٣٣.

٣. سورة يوسف، الآية ٣١.

٤. سورة الأعراف، الآية ٢٠.

٥. من الف و ب.

٦. الأصل: الملائكة.

٧. الأصل: + هذا.

٨. الأصل و الف: افهامهنّ.

من البشر»، لا أنّ الملائكة أفضل.

«و عن الآية الثانية: أنّ الملائِكة لا يأكلون» الطعام، «فلهذا» المعنى[١] «نسب» آدم عليه السلام و زوجته «إليهم» و جعل غاية انتهائِهم عن مقاربة الشجرة كونهما لا يأكلان[٢] الطعام وكَنىٰ عن ذلك بكونهما ملكين و ليس [في ذلك][٣] دلالة على الفضل.

[المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوّة و الجواب عنها]

قال المصنّف: «القول في تتبّع الاعتراضات على النبوّة، القدحُ باستغناء العقل عنها فاسدٌ، لأنّ العقل لامدخل له إلّا في الكلّيّات».

«و تجويز أن يكون الموحي غير ملك مدفوع بإمكان اضطرار النبيّ إلىٰ أنّه ملك، إمّا بالعلم أو بالعمل».

«و القرآن لايقدح في كونه من عنداللّه، لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنّه تعالىٰ يجب عليه دفع ذلك الشيطان و منعه من الإضلال، و أيضاً الشيطان لاقدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنها القرآن».

«و تجويز أن يكون النبيّ صلى الله عليه و آله أفصح العرب لايمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه[٤]».

«و تجويز وجود المعارضة ـ و إن لم ينقل[٥]، كما نقوله في النصّ على[٦] الإمام ـ ليس بشيء، لأنّ النصَّ نقله أهل التواتر و المعارضة لم ينقلها يهوديّ و لانصرانيّ فضلاً عن المسلمين».

«و القدح في كرامات الأولياء بالتنفير المدّعى باطل، لأنّه إنّما يكون عند التحدّي لا عند سواه، و التمسّك بكون الملك روحانيّاً لا تأثير له في الفضل علىٰ ما يقتضي به أوائِل العقول».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على النبوّة»، أي على أدلّتها.

---

١. الأصل و الف: افهامهنّ.
٢. الأصل: لايكون.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل وب: يقارنه.
٥. ب: فإن لم يقل.
٦. الياقوت: عن.

و اعلم أنّه أورد اعتراضات [سبعة][١] ليست كلّها على دليل إثبات النبوّة، بل الخمسة الأوّل[٢] منها من حيث المعارضة و الباقي من حيث النقض و أمّا السادس فإنّه على دليل[٣] إثبات الكرامات و السابع على دليل[٤] إثبات فضل الأنبياء علىٰ الملائكة، و إنما جعل المصنّف و الشارح دام ظلّه هذه الاعتراضات كلّها على النبوّة لتعلّق الجميع[٥] بها.

قوله: «الأوّل: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاؤوا بالمعقول»، أي بما يوافق حكم العقل لم يكن للمكلّفين حاجة إليهم لاستغنائهم بالعقل عنهم، و إن[٦] أتوا بما لايوافق حكم العقل «فهو مردود» بالاتّفاق.

«و الجواب: أنّ العقل إنّما يحكم في الأمور الكلّيّة» ـ أي الأمور التي لاتتغيّر و لاتتبدّل بحسب تغاير الأوقات و الأشخاص و الأحوال ـ «النظريّة» ـ أي التي [١٢٣ آ] يحكم بها العقل النظري الحاكم بالبديهيّات ككون الكلّ أعظم من الجزء ـ، «أمّا الأمور الجزئية أو[٧] العملية[٨]» التي يحكم بها العقل العملي[٩] الذي يدبّر[١٠] مصالح النوع، «فإنّه يحتاج إلىٰ مُعِينٍ والأنبياء عليهم‌السلام إنّما أتوا بهذا النوع الأخير» ـ أعني معاونة[١١] العقل العملي[١٢] بتقرير[١٣] شرايع و نواميس[١٤] إلٰهيّة تبعث على مصالح الخلق في المعاش و المعاد ـ، «فلايقع[١٥] الاستغناء بالعقل عنهم» في ذلك و هذا الجواب في الحقيقة اختيار القسم[١٦] الأوّل و هو أنّ الأنبياء عليهم السلام أتوا بما يوافق العقل، لكن بعض [ما][١٧] يوافق العقل لايستقلّ العقل بإدراكه و الأنبياء عليهم السلام أتوا بذلك.

«الثاني: لم لايجوز أن تكون الواسطة بين اللّٰه و بينه» ـ أي بين نبيّه صلّى اللّٰه عليه و آله ـ

---

١. من الف و ب.
٢. الاصل: + و الأوّل.
٣. الأصل: دليل علىٰ.
٤. الأصل: دليل علىٰ.
٥. الف: الجمع.
٦. الف: ـ و إن.
٧. الأصل: و.
٨. الف: العلمية.
٩. الأصل: العلمل.
١٠. الأصل: هو تدبّر.
١١. الأصل: مقارنة.
١٢. الأصل: العلم.
١٣. الأصل: تقدير.
١٤. تواجس.
١٥. في النسخ الثلاث: و لايقع.
١٦. الأصل: للقسم.
١٧. من الف و ب.

«غير ملك بأن يكون شيطاناً، فلايكون ما بلغه حقّاً»، أي على اليقين؛ بل يجوز كونه كذباً[١].

«و الجواب: أنّ هذا التجويز و الاحتمال مندفع، لأنّه قد ثبت أنّ اللّٰه تعالىٰ حكيم لايفعل القبيح، و هذا النوع» ـ و هو جعل[٢] الواسطة بينه تعالىٰ و بين نبيّه شيطان غير موثوق بإخباره ـ «من أعظم القبائِح فلايفعله اللّٰه تعالىٰ و لايمكن منه و حينئِذٍ» ـ أي و حين إذ ثبت امتناع جعل اللّٰه تعالىٰ الواسطة بينه و بين نبيّه شيطاناً و امتناع تمكين اللّٰه تعالىٰ الشيطان أن يلقى على النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله المعجز و الأحكام الكاذبة ـ «يعلم النبيّ صلى الله عليه و آله أنّ الواسطة هي الملك، إمّا باضطرار بأن يخلق اللّٰه تعالىٰ له علماً ضروريّاً بذلك أو بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران بالدعوىٰ».

«الثالث: لم لايجوز أن يكون» الملقي «للقرآن»العزيز «شيطاناً»، فلايحصل الوثوق بما فيه من الأحكام و لايبقى[٣] له حينئِذٍ دلالة على صدق النبيّ[٤] صلى الله عليه و آله.

«و الجواب عنه بما مرّ في الثاني من أنّ اللّٰه تعالىٰ لايمكنه [منه][٥] لما فيه من الإضلال، و أيضاً فالشيطان لايمكنه الإخبار بالغيوب و القرآن متضمّن له، فاندفع ما ذكرتموه».

«الرابع: لم لايجوز أن يكون النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله أفصح العرب، فعجزت العرب عن معارضته» ـ أي الإتيان بمثله ـ «من هذه الحيثية لاباعتبار كونه معجزاً، فإنّا لو قدّرنا[٦] مساويه[٧] [في][٨] الفصاحة لعارضه».

«و الجواب: أنّ هذا» ـ أي كونه صلّى اللّٰه عليه و آله أفصح العرب ـ «لايمنع من المعارضة بالمثل أو بالمقارب، فإنّه و إن كان أفصح العرب، لكن غيره يقاربه[٩]، فيمكن الإتيان بمثل سورة أو مقاربها، و لمّا لم يكن كذلك» ـ أي لم يتأتّ لإحدٍ [الإتيان][١٠] بمثله أو بمقاربه[١١] ـ «بطل هذا

١. الأصل: كاذباً.
٢. الأصل: فعل.
٣. الأصل: فلايلقى.
٤. الأصل: الرسول.
٥. من الف و ب.
٦. ب: بينا.
٧. الاصل: مساوياً.
٨. من الف و ب.
٩. الأصل: يقارنه.
١٠. من الف و ب.
١١. الأصل: لمثله و لمقاربه.

الاحتمال و يؤيّده أنّ الحافظ لكلام العرب المطّلع عليه يمكنه استعمال كلامهم و يظهر علىٰ طريقهم في غاية الفصاحة بخلاف القرآن المجيد، فإنّ المبالغ[1] في حفظه التالي له على مرّ[2] الدهر لايمكنه الإتيان بمثله، فوقع الفرق» بين فصاحة كلام العرب و رسائِلهم و نثرهم و نظمهم و بين فصاحة القرآن العزيز، «و[3] ظهر أنّ القرآن [١٢٣ ب] ليس من جنس كلام العرب».

«الخامس: يجوز» أن يكون القرآن «قد عورض و إن لم ينقل[4] إلينا» معارضته «كغيره من الوقائع مثل النصّ على الإمام الذي ينقله[5] الشيعة» و حينئذٍ لايتحقّق كون القرآن معجزاً.

«و الجواب: أنّ مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تنقل بالتواتر عادة» لتوفّر الدواعي على نقلها، «و النصّ على الإمام نقله أهل التواتر، فإنّ الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف النصّ علىٰ عليّ عليه السلام» و هو[6] أكثر من عدد التواتر «بخلاف المعارضة» للقرآن العزيز، «فإنّها[7] لم ينقلها يهوديّ و لانصرانيّ مع أنّ نقلها ممّا يوفّر دواعيهم عليه» لشدّة عداوتهم للمسلمين و حرصهم على الطعن في الإسلام و القدح في صحّته، «فضلاً عن المسلمين».

«السادس: قالوا: الكرامات باطلة» ـ أي ظهور الكرامات علىٰ أيدي[8] الأولياء ليس بحقٍّ ـ «و إلّا لزم التنفير عن الأنبياء عليهم السلام بسبب[9] مساواة غيرهم لهم» الموجب لعدم اختصاصهم بالفضيلة و اللازم باطل لكونه نقضاً للغرض من بعثهم[10]، فالملزوم مثله.

«والجواب: المنع من لزوم التنفير، بل ذلك ـ يعني إظهار الكرامات علىٰ أيدي الأولياء ـ «ممّا يوجب إكمال الرفعة لهم» ـ أي للأنبياء[11] ـ «من حيث أن أتباعهم» ـ يعني الأولياء ـ «مخصوصون[12] بهذه الكرامات، نعم لو تحدّىٰ إنسان كاذب و ظهرت المعجزة[13] علىٰ يده لزم

١. ب: المنافع.
٢. الأصل و الف: ممرّ.
٣. الأصل: فظهر.
٤. الف و ب: لم يصل.
٥. الأصل: نقله.
٦. الف: هم.
٧. الف و ب: فإنّه.
٨. الأصل: يد.
٩. الأصل: لسبب.
١٠. ب: تعينهم.
١١. الأصل و ب: الانبياء.
١٢. الأصل: مخصوص.
١٣. الأصل: ظهر المعجزه.

التنفير» و ارتفاع التميّز[1] بين النبيّ الصادق و المتنبي[2] الكاذب.

«السابع: قالوا: الملائكة أفضل» من الأنبياء «، لأنّهم روحانيّون مجرّدون عن العلائق الجسمانية بخلاف الأنبياء عليهم السلام، فإنّهم أجسام كثيفة غير مجرّدين».

«و الجواب»: أنّ اقتضاء التجرّد لفضل المتّصف به على غيره غير معلوم لنا بالبديهة قطعاً و لا بالنظر لعدم الدليل عليه عندنا.

[المسألة السابعة: في الإعادة و أحكامها]

قال المصنّف: «الأجزاء بعد الموت تُجْمَعُ و تُؤَلَّفُ لإخبار الصادق بذلك، و اغتذاء الحيوان بمثله يعاد الأصل دون الزائِد، إعادة المعدوم جائِزة و إلّا لم يصحّ جمع الأجزاء بعد التفرّق لعدم الأعراض الأُوَلِ».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون علىٰ إعادة الأجساد[3] خلافاً للفلاسفة، واعلم: أنّ الإعادة تقال بمعنيين[4]: جمع الأجزاء و تأليفها بعد تفرّقها و انفصالها، و الثاني إيجادها بعد إعدامها».

«و قد استدلّ الشيخ المصنّف[5] رحمه اللّٰه على الإعادة بالمعنى الأوّل» ـ أي جمع الأجزاء بعد تفرّقها ـ «بأنّه ممكن، إذ واجب الوجود لذاته عالم بكلّ معلوم قادر على كلّ مقدور» علىٰ ماتقدّم، فيندرج في معلوماته «كمّيّة الأجزاء» و أصلها و الزائِد عليها و يندرج في مقدوراته «تأليفها»، أي تأليف تلك الأجزاء الأصلية على الوجه الذي[6] كانت عليه، «و الصادق عليه السلام» ـ يعني النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله ـ «أخبر بذلك بالتواتر، فيكون حقّاً».

«لايقال: إنّه قد يغتذي» إنسانٌ «بغيره» من نوعه «بحيث يصير أجزاء المغتذىٰ به بدلاً عن أجزاء المغتذي، فإن أعيدت [۱۲۴ آ]» بتلك الأجزاء «إلى المغتذي لم تمكن إعادة المغتذى به

---

١. الأصل: التميز.
٢. الأصل: النبيّ
٣. الأصل: الأجسام.
٤. الأصل: على معنيين.
٥. الف و ب: ـ المصنّف.
٦. في النسخ الثلاث: التي.

و بالعكس»، أي و إن أعيدت إلى المغتذى به لم تمكن إعادة المغتذي.

«لأنّا نقول: المغتذي له أجزاء أصلية باقية» من أوّل عمره إلى آخره «لايتطرّق إليها الزيادة والنقصان و كذلك المغتذى به، فإذا اغتذى [أحدهما بالآخر صارت الأجزاء الغذائية فواضل بالنسبة إلى المغتذي و إن كانت أصولاً بالنسبة إلى المغتذىٰ به][1]، فإذا أعيد[2] المغتذي لم تعد تلك الأجزاء» الغذائية «معه، بل تعاد إلى المغتذى به، و من هنا ظهر أنّ مقصود الشيخ بقوله فيما مضىٰ أنّ الإنسان هو [هذه][3] الجملة و البنية [هى] الأجزاء الأصلية لاغير.

«و أمّا» الإعادة بالمعنىٰ الثاني» و هو عبارة عن إيجاد الأجزاء بعد عدمها، «فقد اختلف الناس فيه، فذهب قوم إلى امتناعه و هو الحقّ و آخرون إلى جوازه و اختاره المصنّف و احتجّ عليه بأنّ إمكان الإعادة بالمعنىٰ الأوّل مستلزم لإمكانها بالمعنىٰ الثاني و قد ثبت الملزوم» و هو إمكان الإعادة بالمعنى الأوّل، «فثبت اللازم» و هو إمكان الإعادة بالمعنى الثاني.

«بيان الملازمة: أنّ الإنسان ليس هو عبارة عن هذه الأجزاء الأصلية لاغير» و إلّا لكان موجوداً حال تفرّقها، «بل لابدّ مع» تلك الأجزاء «من أعراض» مخصوصة «كالتأليف» بينها على الوجه المعيّن «و المقدار» المخصوص «و غيرهما، و لاشكّ في أنّ تلك الأعراض تزول و تعدم» بعد الموت، «فإذا أعيد ذلك الشخص بعينه وجب أن يعاد ذلك العرض بعينه» و قد كان معدوماً، فقد تحقّقت إعادة المعدوم، «فظهر[4] التلازم» المدّعىٰ.

«و هٰهنا إشكال على الشيخ و هو أنّه يذهب إلىٰ أنّ الأعراض غير باقية و أنّ الإنسان باقٍ وحينئذٍ نقول: إن كفىٰ في الشخص المعيّن العَرَضُ المطلق بطل الاستلزام» ـ يعني استلزام إمكان الإعادة بالمعنى الأوّل لإمكانه بالمعنى الثاني، لأنّ التأليف الحاصل عند الإعادة بالمعنى الأوّل ليس هو عين[5] التأليف الزائل، بل تأليف آخر، فلايتحقّق فيه إعادة المعدوم، «و إلّا» ـ أي و إن لم يكفِ العرض المطلق، بل كان محتاجاً إلى عرض معيّن ـ «لزم فناء الإنسان عند فناء كلّ عرض»

---

١. من ألف و ب.

٢. الأصل: اعتدىٰ.

٣. من الف و ب.

٤. الأصل: و ظهر.

٥. الف: غير.

من تلك الأعراض المحتاج إلى عينها، «و هو باطل بالضرورة» لقضاء بديهة العقل ببقاءِ الإنسان.

[المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر]

قال المصنّف: «و الجواهر باقية لعلمي بأنّي أنا الذي كنتُ بالأمس لاغير[1] و لاتنتفي بانتفاء ما تحتاج إليه لعدم الحاجة، فلاتنتفي إلّا بالضدّ».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على بقاء الجواهر إلّا ما حُكِيَ عن النظّام، فإنّه نُقِلَ عنه أنّها لاتبقىٰ»، بل يجدّدها اللّٰه تعالى حالاً فحالاً، كما قال الأشاعرة و المصنّف في الأعـراض، «وقيل: إنّ مقصود النظّام» بذلك «أنّها ممكنة و هي لاتبقىٰ بذاتها، بل بالفاعل»، لأنّ علّة الحاجة إلىالمؤثر إنّما هي الإمكان، «فتوهّم الناقل عدم بقائِها مطلقاً» ـ أي لابذاتها و لابغيرها ـ «و هو» ـ أي هذا الاعتذار ـ «حسن».

«*و الدليل على بقائِها*» ـ أي بقاء الجواهر ـ «أنّا [١٢٤ ب] نعلم بالضرورة أنّا كنّا موجودين بالأمس» مع بداهة علمنا بوجودنا الآن «و ذلك يدلّ على البقاء».

و فيه نظر، فإنّ هذا بمجرّده لايدلّ على البقاء ما لم ينضمّ إليه شيء آخر و هو استحالة إعادة المعدوم، إذ علىٰ تقدير جوازه يمكن أن يكون موجودين في الزمانين ـ أعني أمس و اليـوم ـ و يتخلّل العدم بينهما، فلايتحقّق استمرار الوجود الذي هو عبارة عن البقاء.

و الحقّ أن يقال: إنّا نعلم استمرار وجودنا من أمس إلى اليوم علماً ضرورياً.

قوله: «"و لاينتفي بانتفاء مايحتاج إليه لعدم الحاجة" إشارة إلىٰ إبطال مذهب النظّام، فإنّه نقل عنه أنّ الجسم يحتاج إلىٰ العرض» و العرض غير باقٍ، بل يجدّده اللّٰه تعالىٰ حالاً فحالاً، «فإذا لم يخلق اللّٰه تعالىٰ العرض انتفت الأجسام».

«و الدليل عليه» ـ أي علىٰ إبطال مذهب النظّام ـ «أنّ الجسم لواحتاج إلى العرض مـع أنّ العرض محتاج إليه، لزم الدور».

و لو قيل بدل الأجسام الجواهر ـ كما قال المصنّف ـ كان أولىٰ، لأنّ الأعراض إنّما تحتاج

---

١. الف: لاغيره، ب: إلا غيره.

إلى الجواهر لا إلى الأجسام، نعم بعض الأعراض كالحياة و الأعراض المشروطة بها تفتقر إلى البنية التي لاتكون إلّا الأجسام[١] و ذلك عند محقّقي المتكلّمين و الدور المدّعى لزومه على تقدير احتياج الجوهر إلى العرض إنّما يلزم لو اتّحدت جهة الاحتياج، أمّا على تقدير التغاير فلاٰ.

قوله: «و إذا ثبت أنّه» ـ أي الجوهر ـ «لاينتفي بانتفاء مايحتاج إليه و لا بالفاعل ـ كما ذهب إليه بعضهم لأنّ فعل الفاعل إنّما هو الإيجاد ـ وجب أن يكون انتفاؤه بطريان الضدّ و هو الفناء الذي يوجد لا في محلٍّ ـ كما ذهب إليه المشايخ» كأبي علي و أبي هاشم ـ «و هو» ـ أي هذا القول ـ «ضعيف»، لأنّ الفناء إن قام[٢] بنفسه كان جوهراً فلايكون ضدّاً للجوهر و إن قام[٣] بغيره فإن[٤] كان ذلك الغير جوهراً[٥] لزم اجتماع الضدّين و إن كان عرضاً لزم قيام العرض بالعرض و إنّه محال.

[المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر]

قال المصنّف: «جمل متفرّقة، الأمر بالمعروف واجبٌ و كذا النهي عن المنكر، و من شرط وجوب النهي عن المنكَرِ أن لايغلب في ظنّ المنكِرِ مفسدة تلزم من الإنكار».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون علىٰ أنّ الأمر بالمعروف الواجب» كالصلوة و الزكوة الواجبتين مثلاً «و النهي عن المنكر» كالزنىٰ «واجبان سمعاً و اختلف في وجوبهما عقلاً، فذهب إليه قوم و خالف فيه[٦] آخرون و حجّة الفريقين ذكرناها في *كتاب المناهج*».

و قال في الكتاب المذكور ما هذه حكايته:

"و قال آخرون: إنّ وجوبهما عقليّ و أورد عليهم بأنّه لوكان كذلك لما ارتفع معروف و لمّا وقع منكرٌ، أو كان اللّٰه تعالىٰ مخلّاً بالواجب و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّ الامر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف و النهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا

١. الف: للأجسام.
٢. الأصل: أقام.
٣. الأصل: أقام.
٤. الف: فا.
٥. الأصل و الف: جوهر.
٦. الأصل: خالفهم.

واجبين عقلاً لكان واجبين علىٰ اللّه تعالىٰ، لأنّ كلّ واجب عقليّ فإنّه يجب علىٰ كلّ من حصل فيه وجه الوجوب و لو وَجَبَا على اللّٰه تعالىٰ لزم أحد المحذورين و أمّا بطلانهما: أمّا الثاني فظاهر بما سلف من حكمته و أمّا الأوّل فلأنّه يلزم الإلجآء[1] في التكليف.

لايقال: هذا واردٌ عليكم في وجوبهما على المكلّف، لأن الأمر هو الحمل و النهي هو المنع و لافرق بين الحمل و المنع في اقتضائِهما الإلجاء بين ما إذا صدرا[2] من اللّٰه تعالىٰ أو من المكلّف و ذلك قول بإبطال التكليف.

لأنّا نقول: لانسلّم أنّه يلزم الإلجاء، لأنّ منع المكلّف لايقتضي الامتناع، أقصىٰ ما في الباب أنّه يكون مغرياً[3] و يجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف و لهذا تقع الأفعال مع حصول الإنكار و إقامة الحدود".

تمّ كلامه دام ظلّه في ذلك الكتاب في[4] هذا المعنىٰ.

«أمّا الأمر بالمعروف المندوب» كالأمر بالنوافل و صيام الأيّام المرغب في صومها، «فإنّ الأمر به[5] مندوب، و من شرط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أن يعلم الآمر و الناهي كون المعروف معروفاً و المنكر منكراً» لئلّاً يأمر بالمنكر و ينهىٰ عن المعروف، «و أن يكون المعروف ممّا سيقع و المنكر ممّا سيترك، لأنّ الأمر» بالشيء «بعد وقوعه» والنهي عنه «عبث و أن يجوز تأثير الإنكار».

و ينبغي أن يقال أيضاً: و أن يجوز تأثير الأمر، فلو علم انتفاء تأثير أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر سقط الوجوب.

«و أنْ يغلب علىٰ ظنّه انتفاء المفسدة» في إنكاره و في أمره، فلو غلب علىٰ ظنّه تضمّن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر مفسدةً سقط، «و ذلك» ـ أي اعتبار هذه الأمور في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و اشتراطهما[6] بها ـ «ظاهر».

---

١. الف: الجاؤنا، ب: إلجاوينا.
٢. الأصل: صدر.
٣. الف و ب: مقرباً.
٤. الف و ب: من.
٥. في النسخ الثلاث: بها.
٦. الأصل: اشتراطها.

[المسألة العاشرة: في الآجال]

قال المصنّف: «و الأجل هو الوقت و الميّت يموت بأجله و ليس[١] كلّ مقتول يقتل بأجله وإلّا لكان[٢] الملك إذا قتل أهل بلدة في يوم، فإنّ مماتهم[٣] واجبة و هو خرق العادة».

قال الشارح دام ظلّه: «الأجل في اللغة هو الوقت، فأجل الدين [١٢٥ ب] هو وقت وجوب أدائه، و أجل الحياة هو الوقت الذي علم[٤] اللّٰه تعالىٰ وقوع الحياة فيه، و أجل الموت هو الوقت الذي علم اللّٰه تعالىٰ وقوعه فيه، فالميّت يموت بأجله بمعنى أنّ اللّٰه تعالىٰ علم أنّه يموت في الوقت الذي مات فيه، فمات»، أي في ذلك الوقت.

«أمّا المقتول فهل يقتل بأجله أم لا، فإن أريد به» ـ أي بقتله بأجله ـ «[أنّه][٥] يقتل في الوقت الذي علم اللّٰه بطلان حياته فيه فهو كذلك، وإن أريد أنّه لو بقي» ـ أي سلم من القتل ـ «لَعَاشَ أو مات، فالذي اختاره المصنّف أنّ منهم» ـ أي من المقتولين ـ «من لو بقي» ـ أي لم يحصل له القتل ـ «لعاش قطعاً و منهم من يجوز عليه الأمران»، أي الموت في ذلك الوقت ـ أي وقت قتله ـ و الحياة فيه لو لم يقتل.

«و احتجّ على القطع بحياة البعض» ـ أي بحياة بعض المقتولين لو لم يقتل ـ «بأنّ ملكاً لوقتل أهل بلدةٍ في يوم واحد لحكمنا بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا، لأنّهم لولا ذلك» ـ أي لولا أن يعيشوا على تقدير عدم القتل ـ «لزم خرق العادة، إذ[٦] من المستحيل عادةً موت أهل تلك البلدة[٧] في يوم واحد و خرق العادة لايجوز إلّا في زمان الرسالة».

[المسألة الحادية عشر: في الأسعار]

قال المصنّف: «و السعر تقدير البدل و هو من اللّٰه تعالىٰ عند الأفعال التي لاتقبح و منّا عند

---

١. الأصل: بشى و.
٢. الف: كان.
٣. في النسخ الثلاث: حياتهم و الأصح هو "مماتهم" و هو موافق لنصّ *الياقوت*.
٤. الأصل: يعلم.
٥. من الف و ب.
٦. الأصل: و.
٧. الأصل: البلد.

الأفعال القبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «السعر هو تقدير البدل فيما[١] تباع به الأشياء، و هو» ـ أي السعر ـ «علىٰ ضربين: رَخْصٍ و غَلاءٍ، فَالرخْصُ هو نقصان السعر عن[٢] القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان، و الغَلاءُ[٣] هو زيادة السعر عن[٤] المعتاد مع اتّحاد الوقت و المكان، و قد ينسبان[٥]» ـ[أي][٦] الرخص و الغلاء ـ «إلى اللّٰه تعالىٰ و إلى العبد، فالرخص يكون من اللّٰه تعالىٰ بفعل أسبابه كأن يكثر» اللّٰه تعالىٰ تلك «الأمتعة و يقلّل رغبة الناس إليها أو يقلّل عدد» الراغبين إليها.

«و الغلاء يكون من اللّٰه تعالىٰ بأن يعكس الحال فيه»، أي في ذلك الشيء بأن يقلّل ذلك المتاع، أو[٧] يكثر رغبات الناس فيه، أو يكثر عدد الراغبين إليها.

«ويكون الرخص من الناس بأن يجلب السلطان» أو التجّار «الأمتعة إلى بلدة و يفرّقها فيها» للبيع.

«و يكون الغلاء منهم بأن يفعل» ـ أي السلطان ـ «العكس» من ذلك بأن يأخذ الأمتعة من بلدة، أو يمنع من بيعها فيها، فأمّا الأفعال الصادرة من اللّٰه تعالىٰ الموجبة للرخص و الغلاء فهي حسنة يجب شكره تعالىٰ على ما ظهر فيه نعمته منها[٨] كالرخص و الصبر على الغلاء لما تقدّم من استحالة فعله تعالى للقبيح، [و][٩] الأفعال الصادرة من العبد الموجبة للرخص أو[١٠] الغلاء فقد تكون قبيحة و قد تكون حسنة.

[المسألة الثانية عشر: في الأرزاق]

قال المصنّف: «و الرزق ما صح أن ينتفع به و جاز أن يأكل الإنسان رزق غيره [كما يأكل

١. الأصل و ب: فما، الف: مما.
٢. الأصل: على.
٣. الأصل: + و.
٤. الأصل: علىٰ.
٥. الأصل: قد بيّنّا أنّ
٦. من النسختين.
٧. الأصل: و.
٨. الأصل: ما ظهر من نعمه فيها.
٩. من الف، في ب: فامّا.
١٠. الأصل و ب: و.

مال الغير][1] و ليس الرزق مالاً فقط، بل يكون حياة و ولداً إلىٰ غير ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «الرزق حدّه[2] عند العدلية أنّه ما صحّ أن ينتفع به و ليس لأحدٍ المنع منه و هو مشترك بين الانتفاع بالمال و الولد و الحياة و غير ذلك» من أنواع المنافع كالجاه[3] والحرمة و الحكمة و فعل الخير [١٢٦ آ] و العمل الصالح، «فوجب التحديد به»، أي بما صحّ الانتفاع به.

«و قول المصنّف: "ماصحّ أن ينتفع به" يعني بذلك ماصحّ عقلاً و شرعاً ليخرج عنه الحرام» العقلي و الشرعي، «فإنّه» أي الحرام ـ «ليس برزق، لأنّه تعالىٰ أمر بالإنفاق منه» ـ أي الرزق لقوله[4] تعالىٰ: «وَ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» و يستحيل أن يأمر بالإنفاق من الحرام و إلّا لم يكن حراماً، «ولا استبعاد في يأكل الإنسان رزق غيره» ـ أي ما صحّ[5] أن ينتفع به غيره ـ «كما لا استبعاد في أن يأكل الإنسان مال غيره»[6].

[المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء]

قال المصنّف: «القول في عصمة الأنبياء و الردّ على مخالفي الملّة أجمع[7]، العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطاء و لايمنعه علىٰ وجه القهر و إلّا لم يكن المعصوم مثاباً، و وجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّىٰ إلى التنفّر عن قبول أقوالهم و ذلك ممّا يدرأه[8] المعجز و دلالته».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة و بعدها عن الصغائر عمداً و سهواً، و عن الكبائر كذلك» ـ أي عمداً و سهواً ـ «و خالفهم» ـ أي و خالف الإمامية ـ «فيه» ـ أي في عصمة الأنبياء عن الصغائر و الكبائر عمداً و سهواً ـ «جميع الفرق».

---

١. من الف و ب.
٢. الأصل: وحده.
٣. الأصل و ب: كالحيوة.
٤. سورة البقرة، الآية ٢٥٤.
٥. الأصل: يصحّ.
٦. العبارة من "أي ماصحّ أن ينتفع به غيره" حتّى "مال غيره" لم ترد في نسخة ب.
٧. الأصل: + الفعل علىٰ أنّ.
٨. أي يدفعه، الأصل: يداره.

«أمّا المعتزلة فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر و تعمّد الصغائر، وجوّزوا عليهم الصغائر سهواً، و منهم» ـ أي و من المعتزلة ـ «من جوّز صدورها»، أي صدور الصغائر» عمداً، و من المجبّرة من أجاز الكبائر و هم الحشوية».

«و الأشعرية منهم» ـ أي من الحشوية ـ «جوّزوا تعمّد الصغائر، و الخوارج جوّزوا عليهم الكفر».

«و قبل الخوض في ذلك» ـ أي في تحقيق الحقّ من هذه الأقوال و إبطال ماعداه ـ «لابدّ من البحث عن العصمة ماهي»، لأنّ الحكم بكون الأنبياء معصومين عن الذنوب أو عن بعضها يتوقّف علىٰ تصوّر معنى العصمة، «فنقول: ذهب قوم إلى أنّ المعصوم هو الذي لايمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصّاً بكيفيّة بدنية» ـ أي قائمة ببدنه ـ «أو نفسانية» ـ أي قائمة بنفسه ـ «تقتضي امتناع الإقدام علىٰ المعصية، أو أنّه[1] يكون قادراً على الطاعة لاغير، أو غير قادر على المعصية كما اختاره أبو الحسن الأشعري، و هذه الأقوال» ـ يعني الثلاثة ـ «مشتركة في سلب القدرة» ـ أي قدرة المعصوم على المعصية ـ و القول الثاني أخصّ من الثالث، لكون الثالث جزءاً منه و الجزء أعمّ من الكلّ.

قوله: «و الحقّ خلافه و إلّا لزم أن لايكون المعصوم مثاباً علىٰ ترك القبائح، و التالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله؛ فإذن[2] وجب[3] أن نفسّر العصمة بغير ذلك»، أي بغير الأقوال الثلاثة المقدّم ذكرها.

«و الأقرب ما اختاره [الشيخ][4] أبو إسحاق المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ و هو أنّها عبارة عن لطف يفعله اللّٰه تعالىٰ بالمكلّف بحيث[5] لايكون له معه داع إلى المعصية و إلىٰ ترك الطاعة مع قدرته عليهما».

«إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام أنّه لو وقع الخطأ» منهم «لزم

---

١. الأصل: لولاه الذي.
٢. الف: فإن.
٣. الأصل: وجوب.
٤. من الف و ب، في الأصل: أن.
٥. هذه الكلمة لم ترد في النسختين و لا في *أنوار الملكوت*.

التنفّر عن أقوالهم» ـ أي عن متابعة أقوالهم ـ «و التالي باطل، و إلّا لزم نقض [١٢٦ ب] الغرض من البعثة»، إذ الغرض من بعثتهم متابعة الناس لهم و امتثال أوامرهم و اتّباع أقوالهم، «فـالمقدّم مثله، و لأنّ المعجزة دالّة علىٰ صدقهم و وجوب اتّباعهم، فلو صدر الذنب عنهم لبطلت [دلالة][1] المعجزة على ما دلّت عليه، و لأنّه» ـ أي و لأنّ وقوع المعاصي منهم ـ «يوجب الاستخفاف بهم و النهي لهم عن ذلك و التوالي»، أعني بطلان دلالة المعجزة على ما دلّت عليه و وجوب الاستخفاف بهم و النهي لهم عن المعاصي «باطلة، فالمقدّم مثله» و الملازمات الثلاث ظاهرة.

[المسألة الرابعة عشر: في الردّ على اليهود]

قال المصنّف: «ما يدّعي اليهود من استحالة النسخ باطل، لجواز تغيّر المصلحة كما في المريض، و عليه يخرّج قولهم: إن لم يكن السبت[2] مصلحة كان الأمر به قبيحاً و إن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً، على أنّ في التوراة أوامر كثيرة منسوخة، و ادّعاؤهم أنّ[3] موسىٰ [عليه السلام][4] قال: أنا خاتم النبيين باطل، لأنّهم لاتواتر لهم بحادثة بخت نصر، على أنّ ألفاظ التأبيد لاتدلّ على الدوام كقصّة دم الفِصْحِ و العبد المعتق».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ اليهود لعنهم اللّه تعالىٰ بنوا مذهبهم» ـ أي في إبطال نبوة محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ «على إبطال النسخ» و هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، «فقالوا: النسخ باطل فنبوّة محمّد صلّى اللّه عليه و آله غير ثابتة و الملازمة ظاهرة و بيان ثبوت حقّيّة[5] المقدّم» ـ يعني بطلان النسخ ـ «: أنّ المأمور به إن كان منشأ المصلحة استحال النهي عنه» و إن لم يكن منشأ المصلحة «استحال الأمر به»، فإذن النهي عن الشيء بعد الأمر به و الأمر به بعد النهي عنه محال و هو معنى النسخ، فقد ثبت أنّ النسخ محال و هو المقدّم المدّعىٰ حقّيّتهُ.

---

١. من النسختين.

٢. الأصل و ب: السبب، الف: السبت.

٣. الأصل: إلى.

٤. من الف.

٥. الأصل: عقية.

«و الجواب» عن هذا «: أنّ المصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات و المكلّفين، و إذا كان كذلك جاز أن يكون المأمور به منشأ المصلحة في وقت دون وقت آخر و لمكلّف دون آخر، فجاز النسخ و التخصيص كما في حقّ المريض بكون الدواء مصلحة له في وقت» كزمان مرضه «دون[١] وقت آخر» كزمان صحّته، «و من هذا» ـ أي و من هذا الجواب ـ «يظهر الجواب عن قولهم: التمسّك بالسبت إن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً و إن كان مفسدة كان الأمر به قبيحاً» بأن يقال: إنّه كان مصلحة في وقت الأمر به و صار مفسدة في وقت النهي عنه، فتحقّق النسخ.

«و ممّا يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ، فإنّ الجمع بين الأختين قد كان مباحاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثمّ حرّمه موسىٰ عليه السلام و غير ذلك من الأحكام» كمثل ما ورد أنّ آدم عليه السلام زوّج بنته من بناته، ثمّ حرّم موسىٰ عليه السلام ذلك.

«قالوا» ـ يعني اليهود لعنهم اللّٰه ـ «: قال موسى عليه السلام: أنّا خاتم النبيين، وقال: تمسّكوا بالسبت أبداً، و ذلك يدلّ على دوام شرعه»، لكونه معصوماً، فلايخبر إلّا بالصدق و لايأمر إلّا بالحقّ.

«الجواب عن الاوّل: بالمنع من ذلك»، أي لانسلّم أنّ موسىٰ عليه السلام قال: أنا خاتم النبيين، «فإن ادّعوا» أنّ ذلك منقول عندهم آحاداً[٢] لم يكن حجّة و إن ادّعوا تواترهم به منعناه، «فإنّ بخت نصر استأصلهم».

«و عن[٣] الثاني: بذلك أيضاً» بأن نقول: لانسلّم [١٢٧ آ] أنّ موسىٰ عليه السلام قال: تمسّكوا بالسبت أبداً ونقلُه الآحادَ لايفيد كونها حجّة و بطريق التواتر ممتنع لاستيصال بخت نصر إيّاهم[٤].

و يجاب عنه أيضاً «بأنّ لفظ التأبيد لايدلّ على الدوام» دلالة قطعية، بل غايتها الظهور، «فإنّه قد وردت ألفاظ التأبيد و لم يُرَدْ به الدوام» عندهم، «كما جاء في *التوارة*: إنّ اللّٰه تعالىٰ قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: إنّي جعلت كلّ دابّة مأكلاً لك و لذريّتك و اطلقت ذلك لكم

---

١. الأصل: دو.
٢. الأصل و ب: آحاد.
٣. الأصل: من.
٤. الأصل: بآيهم.

كنبات العشب[١] أبداً ما خلا الدم، فلاتأ كلوه، ثمّ حَرَّمَ على لسان موسىٰ عليه السلام كثيرٌ[٢] من الحيوان و جاء فيها» ـ أي في *التوارة* ـ «قرّبوا[٣] إليّ في كلّ يوم خروفين: خروف غدوة و خروف عشيّة بين المغارب قرباناً دائِماً لاحقاً بكم، ثمّ انقطع ذلك الدوام» و هو ليس فيه لفظ التأبيد، بل لفظ الدوام.

«و قال أيضاً في موضع آخر» من *التوراة* «: كلّ عبد خدم ستّ سنين يعرض[٤] عليه العتق، فإن لم يقبل ثقبت أُذُنُه و يستخدم أبداً» و من المعلوم أنّه ليس المراد من الأبد هـٰهنا الدوام، «وغير ذلك من الأحكام المنسوخة عندهم».

«و إذا كان كذلك» ـ أي يجوز اطلاق لفظ التأبيد و يراد به الزمان المنقطع ـ «، فلم لايجوز أن يكون المراد» بالأبد في قوله: "تمسّكوا بالسبت أبداً" «ذلك» ـ أي الزمان المنقطع ـ «مع ثبوت النقل»، أي مع صحّة نقل هذا الخبر.

و قول المصنّف: "كقصة دم الفِصْح" إشارة إلى ما نقله اليهود و زعموا أنّه في *التوراة* و هو أنّ اللّٰه تعالىٰ أوحىٰ إلىٰ موسى عليه السلام بعد ابتلاء أهل مصر بالآيات العشر أنّه في ليلة أربع عشر في نيسان يموت[٥] كلّ بكر من الجارية التي عند الرحا[٦] إلى[٧] بنات الملوك و أمر بني إسرائيل أن يأخذ أهل كلّ بنتٍ[٨] منهم حَمَلاً و يسمّى ذلك الحَمَل بالفِصح و يذبحوه و يلطخوا به أبوابها و خدورها[٩] ـ أي ستورها ـ بحيث إذا ارسل[١٠] اللّٰه تعالىٰ في منتصف تلك الليلة الملك لقبض أرواح الأبكار[١١] اجتنب[١٢] أبكارهم، لأنّه لايدخل إلى تلك الأبواب الملطخة بالدم و من

---

١. الأصل: لنلسلت العسب

٢. الأصل: دنوا.

٣. الأصل: دنوا.

٤. الأصل: عرض.

٥. الأصل: + في.

٦. الأصل: الرجال.

٧. الأصل: من.

٨. الف و ب: كل أهل بنت.

٩. الأصل: و يذبحونه و يلطخون بدمائِهم أثوابها و حذودها، ب: و يذبحوه و يلطخونه من دم بابهم و خدودها، الف: يذبحوه و يلطخوا به مرادم بابهم و حدوها.

١٠. الأصل: رسل.

١١. الأصل: + و.

١٢. الف: احتلب.

شرط ذلك الفصح[١] أن يأكل في ليلته و لايبقى منه شيء[٢] إلى الغداة و لايكسر له عظم و لايطبخ، بل يكون مشوياً[٣] على النار[٤] و تدفن عظامه، ثمّ أنّ ذلك نسخ عنهم و زال التعبّد به.

[المسألة الخامسة عشر: في الردّ على النصارىٰ]

قال المصنّف: «و ادّعاء النصارىٰ أقانيم الإله باطل، لأنّها إن كانت كالمعاني فقد بطلت و إن كانت عين الذات فمتناقض».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلّمون لم يحصلوا[٥] كلام النصارىٰ» ـ أي في معنى الأقانيم ـ «لاضطرابه[٦]، إذ لامحصول له، فإنّهم» ـ يعني النصارىٰ ـ «يقولون: الباري تعالىٰ جوهر واحد[٧] ثلاثة أقانيم: [أقنوم][٨] الأب و أقنوم الإبن و أقنوم روح القدس، فمذهبهم أن الإله واحد[٩] ثلاثة وذلك» ـ أي كونه واحداً[١٠] ثلاثة ـ «غير معقول»، أي مع اتّحاد جهة الوحدة و التعدّد.

«و اضطربوا في معنى الأقانيم» ـ أي في تفسيرهم لمعناها ـ «و يلخّص[١١] من[١٢] الأقوال: أنّ أقنوم الأب أقنوم الوجود و أنّ أقنوم الإبن أقنوم العلم و أنّ أقنوم روح القدس أقنوم الحياة وهٰؤلآء إن أثبتوا ذواتاً ثلاثة»، أي كلّ واحدة منها واجبة الوجود و أنّ مجموعها [١٢٧ ـ ب] واجب الوجود، «فهو باطل، لمامرّ من أنّ الإله تعالىٰ واحد، و إن أرادوا بذلك» الأقانيم الثلاثة «الصفات و أنّها زائدة على الذات» ـ أي ذات الإله تعالىٰ ـ «فهو مذهب الأشاعرة» القائلين بإثبات المعاني، «و قد مضىٰ إبطاله أيضاً، و إن عنوا به أحوالاً فقد[١٣] سلف بطلانه، وإن عنوا به شيئاً آخر فلابدّ» في الكلام عليه «من بيانه، و اضطرابهم في هذا الباب عظيم».

---

١. الأصل: الفصيم، ب: الفصيح.
٢. الأصل: شيئاً.
٣. الأصل: شوياً.
٤. الأصل: النهار.
٥. الأصل: لم يخلصوا.
٦. الأصل: الاضطرابه.
٧. الاصل: قولا واقوا.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: أنّ الاوامر.
١٠. الأصل: + أي
١١. الأصل: يخلص.
١٢. الأصل: في.
١٣. الأصل: قد.

[المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجّمين]

قال المصنّف: «و قول المنجّمين يبطله[1] قدم الصانع و اشتراط[2] اختياره و يلزم عليه أن لايستقرّ الفعل على حالٍ من الأحوال و قول أهل[3] الطبيعة يبطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف قول المنجّمين على قسمين:

أحدهما: قول من قال: إنّ الكواكب السبعة» ـ يعني المتحيّرة و هي زحل و المشتري و المريخ و الشمس و القمر ـ «مختارة»، أي فاعلة بالاختيار.

«و الثاني: قول من قال: إنّها موجبة» ـ أي فاعلة بالإيجاب ـ «[و القولان» ـ يعني كونها فاعلة بالاختيار و كونها فاعلة بالإيجاب] ـ «باطلان».

«أما الأوّل» و هو بطلان كونها فاعلة بالاختيار «، فلأنّها أجسام محدثة» لما تقدّم من حدوث كلّ جسم، «فلاتكون آلهة، [و لأنّها][4] محتاجة إلى محدث غير جسم» لما تقدّم من استحالة صدور الجسم عن الجسم، «فلابدّ من القول بالصانع»، أي الفاعل للأجسام الذي ليس بجسم.

«و أمّا الثاني» و هو بطلان كونها فاعلة بالإيجاب «، فلأنّ الكواكب المعيّنة كالمريخ مثلاً، إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع الهرج و المرج في العالم و أن لاتستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال و لمّا كان ذلك باطلاً كان ماذكروه» من اقتضاء الكواكب[5] المعيّن الأثر المعيّن «باطل».

و في هذا الكلام نظر، أمّا الأوّل فلأنّه لايلزم من كونها أجساماً[6] أن لاتكون فاعلة بالاختيار و إلّا لماصدر من الحيوان فعل و هو باطل بالضرورة عند المصنّف و الشارح و لايلزم من عدم كونها آلهة أن لاتكون فاعلة مطلقاً و النزاع إنّما هو في هذا و لايلزم أيضاً من [عدم][7] فعلها للأجسام عدم فعلها لشيء ما و كذا لايلزم [من][8] افتقارها إلىٰ محدث عدم فعلها فى الجملة.

و أمّا الثاني فلأنّه إنّما يلزم[9] دوام [الحرب و][10] الهرج و المرج و عدم استقرار أحوال العالم

---

١. الأصل: يبطه.
٢. الأصل: استراما.
٣. الأصل: هذه.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: الكواكب.
٦. الأصل: أجسام.
٧. من النسختين.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: لايلزم، الف: يلزم من.
١٠. من النسختين.

اللازمة[١] من دوام الحرب إن لو كان المريخ مقتضياً لذلك مطلقاً. أمّا إذا كان اقتضاؤه بشرائط[٢] [و][٣] أمور زائدة على [ذاته][٤] و وجودة خارجة [عنه][٥] فلا.

و الحقّ أن يقال: إن أراد المنجّمون[٦] كون هذه الكواكب فاعلة للأجسام العنصرية فهو باطل بما تقدّم من استحالة كون الجسم صادراً عن جسم آخر، و إن أرادوا أنّها فاعلة لغيرها من الآثار المحسوسة كالإشراق و الحرارة الصادرتين[٧] عن الشمس و الإضاءة المحسوسة عن القمر والكواكب في الجملة فهو معلوم بالحدس، و إن أرادوا أنّ لها أفعالاً و آثاراً صادرة عنها على سبيل الاختيار فهو غير معلوم.

قوله: «و أمّا القائِلون بالطبائِع الذين يسندون الفعل إلى مجرّد الطبيعة، فيبطل قولهم بمثل ذلك»، أي بمثل ما بطل به قول المنجّمين، «فإنّ الطبيعة قوّة جسمانية [١٢٨ آ]» ـ أي قائِمة بالجسم ـ «و كلّ جسم محدث و كلّ قوّة حالّة فيه فهي محدثة تفتقر إلىٰ محدث غير طبيعة[٨] و إلّا لزم التسلسل» باعتبار افتقار كلّ طبيعة إلى أخرىٰ سابقة عليها و ذلك محال، «فلابدّ من القول بالصانع تعالىٰ» الذي هو مبدأ جميع الموجودات.

و هذا أيضاً فيه نظر، لأنّه إنّما يقتضي إبطال كون الطبيعة مبدأً لما عداها و لايقتضي ذلك إبطال كونها مبدأً لشيءٍ ما.

[المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية]

قال المصنّف: «و قول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه و قد ألزموا اعتذار[٩] الجاني و غير ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الثنوية إلىٰ أنّ المؤثّر للعالم هو النور و الظلمة و أنّهما امتزجا بعد افتراقهما[١٠]، فحصل منهما هذا العالم».

---

١. الأصل: اللازم.

٢. الاصل: + بشرائط، تكررت هذه العبارة.

٣. من النسختين.

٤. من النسختين.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: بهذه المنجوم.

٧. الأصل: الصادرين.

٨. الأصل: طبيعية.

٩. الأصل: التزموا اعذار.

١٠. الأصل: افراقهما.

«و هذا القول باطل، لأنّهما» ـ يعني النور و الظلمة على تقدير كونهما وجوديين ـ «إمّا جسمان أو عرضان و على التقديرين فهما محدثان[١]» لما عرفت من حدوث جميع الجواهر و الأعراض، «فلابدّ من صانع غيرهما».

و هنا قسم آخر محتمل و هو كون أحدهما جوهراً و الآخر عرضاً و بطلانه بما قلناه في قسميه بعينه.

«و اعلم أنّهم» ـ يعني الثنوية ـ «أسندوا الخير» الذي في هذا العالم «إلى النور» و اسندوا «الشرّ إلى الظلمة و أحالوا أن يفعل النور شرّاً» و أن تفعل «الظلمة خيراً، فألزمهم الشيخ أبوإسحاق رحمه اللّٰه تعالىٰ و غيره من المتكلّمين اعتذار الجاني» ـ أي ألزمهم المحال في صورة اعتذار الجاني ـ «، فإنّه حسن» اتّفاقاً «، فإن كان صادراً عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم» في أنّ الظلمة لايصدر عنها حسن، «و إن كان صادراً عن النور و هو لم يحسن» ـ أي لم يصدر منه جناية يعتذر عنها ـ «كان اعتذاره قبيحاً و سفهاً و هو أيضاً يناقض مذهبهم»، لأنّ القبيح عندهم لايصدر عن النور و إن كانت الجنايةُ صادرةً عن النور لزم صدورُ القبيحِ عن النور، و هو أيضاً يناقض مذهبهم، «و غير ذلك من الإلزامات» المناسبة لذلك و لأنّ الظلمة قد يحصل منها الخير أحياناً[٢] كالتخفّي من الظالم و التستّر من عدوٍّ و تُعِينُ على النوم[٣] الموجب للراحة و القوّة على العبادة[٤] و لكونها قابضةً للبصر و كون النور مفرقاً[٥] له.

[المسألة الثامنة عشر: في الردّ على المجوس]

قال المصنّف: «و قول المجوس باطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المجوس إلىٰ أنّ الخير واقع من اللّٰه تعالىٰ و الشرّ واقع من الشيطان و اختلفوا في قدمه و حدوثه» ـ أي في قدم الشيطان و حدوثه ـ، «فقال بعضهم: إنّه

---

١. الأصل: افراقهما.
٢. ب: اجتناباً.
٣. الأصل: النوام، الف: النور
٤. الأصل: العباد.
٥. الأصل: مقرباً.

قديم و قال آخرون: إنّه حادث من فكرة اللّٰه تعالىٰ [و][1] هي أنّه كيف يكون حالي لو نازعني غيري، فتولّد الشيطان من هذه الفكرة، ثمّ[2] تحاربا» ـ يعني الصانع و الشيطان ـ «و اصطلحا وجعلا سيف المنازعة عند القمر إلى مدّة و هذا[3] الكلام في غاية السخافة، ثمّ نقول: حدوث الشيطان شرّ و قد[4] تولّد من صانعهم» الذي يزعمون أنّه لايصدر منه[5] إلّا الخير، «و يلزم» من صحّة هذا «بطلان قولهم» و قد تقدّم حكاية هذا المذهب في ما سلف [١٢٨ ب].

[المسألة التاسعة عشر: في الردّ علىٰ عبادة الأصنام]

قال المصنّف: «و قول عبدة الأصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا المذهب» ـ يعني عبادة الأصنام و اعتقاد إلهيّتها ـ «في غاية السخافة، فإنّ[6] الأصنام محدثة مخلوقة لنا فكيف تكون خالقة، و لا أحسب أنّ عاقلاً يقول بذلك و قد نقل عن بعضهم أنّ الأصنام إنّما يتقرّب إليها لأنّها علىٰ شكل الوسائِط بين العالم و بين اللّٰه تعالىٰ من ملك أو كوكب، و هذا المذهب» ـ يعني اعتقاد[7] كونها مقرّبة إلىٰ اللّٰه تعالىٰ باعتبار كونها علىٰ شكل الواسطة ـ «فاسد أيضاً، لأنّ عبادتهم» ـ يعني عبدة الأصنام ـ «لها قبيحة[8]، فإنّا نعلم بالضرورة أنّها لاتعلم شيئاً و لاتقرّبنا إلىٰ اللّٰه تعالىٰ، و الفرق بين توجّهنا إلىٰ الكعبة و الحجر و توجّههم إلىٰ الأصنام ظاهر، لأنّا» نحن «نقصد» بتلك الأفعال القرب إلىٰ[9] «اللّٰه تعالى [لا][10] المتوجّه إليه[11]» كالكعبة و الحجر «بخلافهم»، فإنّهم يقصدون بالعبادة ذلك الصنم، لا اللّٰه تعالىٰ.

[المسألة العشرون: في الردّ على الغلاة]

قال المصنّف: «و قول الغلاة يبطل أصله استحالة كون الباري تعالىٰ جسماً، و معجزات

---

١. من الف و لم ترد في الأصل ونسخة "ب".
٢. الأصل: لم.
٣. الأصل: هكذا.
٤. الأصل: فقد.
٥. الأصل: لايعذر فيه.
٦. الأصل: قال.
٧. الأصل: اعتقاده.
٨. الأصل: فسحة.
٩. هاتان الكلمتان: "القرب إلىٰ" محذوفتان في النسختين.
١٠. من النسختين.
١١. الأصل: إليها.

أمير المؤمنين عليه السلام معارضة بمعجزات موسىٰ و عيسىٰ[١] عليهما[٢] السلام».

قال الشارح دام ظلّه: «الغلاة» ـ يعني الذين غلوا[٣] في عليّ أميرالمؤمنين[٤] عـليه السـلام ـ «افترقوا على أقوالٍ: منهم من جعل أميرالمؤمنين حقيقة الإله»[٥]، و منهم من قال: إنّ اللّٰه تعالىٰ حلّ فيه، و منهم من قال: إنّ اللّٰه اتّحد[٦] به، «و منهم من قال: إنّه نبيّ، و هذه الأقوال» كلّها «باطلة، لأنّا قد بيّنّا أنّ اللّٰه تعالىٰ ليس بجسمٍ» و ذلك يبطل القول الأوّل و هو كون أميرالمؤمنين حقيقة اللّٰه تعالىٰ، لكون أميرالمؤمنين عليه السلام جسماً.

[قوله][٧]: «و أنّه[٨] يستحيل عليه الحلول» و هو يُبْطِلُ القول الثاني.

[قوله][٩]: «و الاتّحاد باطل بما تقدّم» و به يبطل القول الثالث.

«و قد بيّنّا أنّ محمّداً ـ صلّى اللّٰه عليه و آله ـ خاتم الأنبياء» و به يبطل القول الرابع، «فبطل قولهم جملةً»[١٠]، و السبب في غلطهم ما شاهدوا من معجزات أميرالمؤمنين عليه السلام» الباهرة للعقول و الألباب، «و تلك» المعجزات «لاتدلّ علىٰ» شيءٍ من «أقوالهم، لصـدور أمـثالها عـن الأنبياء المتقدّمين كموسىٰ [و عيسىٰ][١١] عليهما السلام» مع انتفاء الإلهيّة عنهما بالاتّفاق.

---

١. الأصل: + نبينا.
٢. الأصل و الف: عليهم.
٣. الأصل: غالوا.
٤. الف و ب: ـ أميرالمؤمنين.
٥. الأصل: إلهاً حقيقةً.
٦. الأصل: يحدته.
٧. من النسختين.
٨. الف: فإنّه.
٩. من النسختين.
١٠. الف: ـ جملة.
١١. من ألف و ب.

[المقصد الخامس عشر: في الإمامة]

[و فيه مسائِل:]

[المسألة الأولىٰ: في أنّها واجبة]

قال المصنف: «و الإمامة واجبة عقلاً، لأنّها لطف يقرّب من الطاعة و يبعّد عن المعصية ويختلّ حال[1] الخلق مع عدمها، و قد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصنائِع[2] و تمييز الأغذية من السموم[3] و غير ذلك.»

«و واجبة سمعاً أيضاً لقوله[4] تعالىٰ: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، و الأمر بالشيء أمر بما لايتمّ ذلك الشيء إلّا به، و لقوله عليه السلام: "الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْش"، و هو إلزام، وإجماع الصحابة حجّة على ذلك أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلىٰ أنّ الإمامة واجبة عقلاً و سمعاً و هو مذهب الكعبي و أبي الحسين البصري و جماعة من المعتزلة»، لأنّ أبا الحسين البصري و الكعبي ذهبا إلى وجوبها[5] عقلاً على الخلق، و الإمامية قالوا: إنّها واجبة على اللّٰه تعالىٰ، «و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة إلىٰ أنّها واجبة سمعاً» و المراد من وجوب الإمامة وجوب نصب الإمام.

«و احتجّ الشيخ علىٰ وجوبها عقلاً بأنّها» ـ أي الإمامة ـ «لطف و اللطف واجب» للاستغراق

---

١. الأصل: خلق.

٢. الأصل و ب: الصانع.

٣. الأصل: السمومة.

٤. سورة المائدة، الآية ٤١.

٥. الأصل و الف: وجوبهما.

و إلّا لما كانت الكبرىٰ كلّيّة [١٢٩ آ] و حينئذٍ لاينتج هذا القياس قولنا: الإمامة واجبة.

و اعلم أنّ هذه الحجّة إنّما تنتج وجوب الإمامة في الجملة و هي[١] أعمّ من كونه سمعياً أو عقلياً و لاتنتج المطلوب الذي هو وجوب الإمامة عقلاً، إلّا إذا خصّص الوجوب في الكبرىٰ بالعقلي.

«بيان الصغرىٰ» ـ يعني كون الإمامة لطفاً ـ «أنّها[٢]» ـ يعني الإمامة ـ «تقرّب من الطاعة وتبعِّدُ عن المعصية، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الناس إذا كان لهم رئيس» مطاع[٣] «قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم و يردعهم عن المعاصي و يأمرهم بالطاعات، فإنّ الناس يكونون من الطاعات أقرب و من المعاصي أبعد» ولا معنىٰ للطف إلّا هذا.

«و أمّا الكبرىٰ» ـ يعني وجوب كلّ لطف ـ «و قد تقدّمت» في البحث عن الألطاف.

قوله: «و هذا برهان قطعيّ و الشكوك عليه ضعيفة أبطلناها في *كتاب المناهج*».

و قال في الكتاب المذكور عقيب ذكر هذا الدليل ما هذه[٤] صورته بعبارته: "فإن قيل: لانسلّم أنّ الإمامة لطف عقليّ، بل لطف سمعيّ، فلايجب عقلاً.»

سلّمنا، لكن لطف يقوم غيرُهُ مقامَه أو لطف لايقوم غيرُهُ مقامَه [م ٤] و علىٰ هذا التقدير لاتتعيّن الإمامة للوجوب؛ سلّمنا، لكن وجوب الإمامة لايكفي فيه وجه المصلحة[٥] مالم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلم لايجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت علىٰ نوع مفسدة لانعلمه، فلايصحّ الحكم بالوجوب[٦].

لايقال: إنّا لانعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه و لأنّ هذا آتٍ في معرفة اللّٰه تعالىٰ، فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأنّا نقول: قد بيّنّا ضعف الاستدلال بعدم[٧] العلم على العدم، و أمّا المعرفة فالفرق أنّا نحكم

---

١. في النسخ الثلاث: هو.
٢. الأصل: لأنّها.
٣. الف و ب: مطاع.
٤. الأصل: هذا.
٥. الأصل: المطلحة.
٦. الف: بالجور.
٧. الأصل: بعد.

بوجوبها علينا و هو يكفي فيه بيان وجه الوجوب و إن جوّزنا فيه اشتماله على المفسدة، أمّا الإمامة فلمّا أوجبتموها علىٰ اللّٰه تعالىٰ لم يصحّ ذلك إلّا بعدأن تثبتوا اشتمالها على عدم المفاسد، ثمّ إنّا نذكر وجه المفسدة و ذلك من وجوه:

الأوّل: أنّ في نصب الإمام إثارة الفتن[1] و قيام الحروب، كما في زمن عليٍّ عليه السلام والحسن و الحسين عليهما السلام.

الثاني: أنّ مع وجود الإمام يخاف[2] المكلّف، فيفعل الطاعة و يترك المعصية[3] للخوف منه، وذلك يوجب أن لايترك المكلّف القبيح لقبحه و لايفعل الطاعة لحسنها، بل للخوف و ذلك من أعظم المفاسد.

الثالث: فعل الطاعة و ترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منها عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقده أكثر منه حالة وجوده، و ذلك فساد[4] عظيم.

سلّمنا أنّ الإمامة لطف، لكن لانسلّم أنّها دائماً كذلك[5]، فإنّه قديكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتّباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سلّمنا، لكن هٰهنا لطف آخر، فلاتتعيّن الإمامة[6] للوجوب و بيانه: أنّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، و إن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأنّ امتناع[7] الإمام من المعصية[8] و تركِ الواجب لايقف على الأمام، بل له لطف آخر.

لايقال: إنّا نعلم بالضرورة أنّ القوم الذين لايكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أتمّ عند وجود الإمام.

لأنّا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلايكون نصب الإمام هناك واجباً [١٢٩ ب]، و لأنّكم حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت،

---

١. الأصل: إثارة في التغير.
٢. الأصل: يطف.
٣. الف و ب: القبيح.
٤. الأصل: إفساد.
٥. الأصل: لذلك.
٦. الف: الأمة.
٧. الأصل: الامتناع.
٨. الأصل: العصمة.

فجاز في كلّ وقت، فلايتعيّن وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين، ولأنّه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام علىٰ المعاصي.

سلّمنا، لكن هيٰهنا ما يدلّ على أنّها ليست لطفاً[١]، و ذلك لأنّها إمّا أن تكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب و القسمان باطلان:

أمّا الأوّل: فعلىٰ[٢] قسمين و ذلك لأنّ القبائح منها ما يدلّ العقل عليها و منها مايدلّ السمع عليها، فإن جعلتم الإمام لطفاً[٣] في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقاً، لأنّ الشرع لايجب في كلّ زمان و وجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه، و إن جعلتموه لطفاً في العقليات فنقول: القبائح العقلية إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية و إن تركت لا لذلك[٤] كانت مصلحة دنيوية، لأنّ في ترك الظلم و الكذب مصلحة دنيوية ضرورة اشتماله علىٰ مصلحة النظام، لكن معنىٰ ترك القبيح[٥] لقبحه هو أنّ الداعي إلىٰ ترك الظلم هو كونه ظلماً و ذلك من صفات القلوب، و إن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية و ذلك غير واجب بالاتّفاق علىٰ اللّٰه تعالىٰ.

و إن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، و ذلك باطل لأنّ الإمام لا اطّلاع له علىٰ البواطن.

لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة[٦] الناس علىٰ فعل الواجبات العقلية من أفعال الجوارح و ذلك يفيد استعداداً تامّاً لخلوص[٧] الداعي في أن ذلك الفعل يفعل لوجه[٨] وجوبه ويترك لوجه[٩] قبحه و ذلك مصلحة دينية.

لأنّا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على اللّٰه تعالىٰ، لأنّ علىٰ ذلك

---

١. الأصل: لفظاً.
٢. الأصل: فعل.
٣. الأصل: لطف.
٤. الأصل: كذلك.
٥. الأصل: القبح.
٦. الأصل: مواضبة.
٧. الف: لخصوص.
٨. الأصل: لوجوه.
٩. الأصل: ترك الوجه.

التقدير تكون المصالح الدنيوية و المواظبة[١] عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية و ذلك غير واجب اتّفاقاً.

سلّمنا، لكن يكون نصب[٢] الإمام من المصالح الدينية إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن [م ع] و ذلك لأنّ الإمام إنّما يفيد الانزجار[٣] عن القبائح و الإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد[٤]، أمّا إذا لم[٥] يكن [فلا][٦]، لكنّكم[٧] لاتوجبون[٨] ذلك، فما[٩] هو لطف غير واجب عندكم و ما توجبونه فغير لطفٍ.

سلّمنا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة و الأُمرآء، فإنّهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلىٰ الطاعة و أبعد من المعصية و ذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفاً. فإن وجبت لزم خلاف مذهبكم و إلّا انتقض دليلكم.

سلّمنا، لكن لانسلّم أنّ اللطف واجب و قد تقدّم.

سلّمنا أنّ اللطف واجب، لكن ليس كلّ لطفٍ[١٠]، بيانه: أنّ فاعل اللطف له ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أنّ الملطوف له يفعل الملطوف فيه.

و ثانيها: أن لايعلم أنّه لايفعله.

و ثالثها: أن يعلم أنّه لايفعله.

ففي الأوّل و الثاني نسلّم أنّه يجب فعل اللطف و أمّا الثالث فلانسلّم أنّه يجب [فيه][١١] فعل اللطف، و اللّٰه تعالىٰ لابدّ و أن يكون عالماً إمّا بالفعل فيجب اللطف، أو[١٢] بعدمه فلايجب، فإذا كان كذلك فلايجب علىٰ اللّٰه تعالىٰ نصبُ الإمام [إلّا][١٣] إذا علم انتفاع المكلّف به، و ذلك غير

---

١. الأصل: المواضبة.
٢. الف و ب: ـ نصب.
٣. الأصل: الانرعار.
٤. الأصل: قاهرا إليه.
٥. الأصل: + كان.
٦. من النسختين.
٧. الأصل: كيكم.
٨. الأصل: محسون.
٩. الأصل: فيما.
١٠. الأصل: + واجب.
١١. من النسختين.
١٢. الأصل: و إمّا.
١٣. من النسختين.

معلوم[١] لاحتمال أن يعلم اللّٰه تعالىٰ في بعض الأزمنة أنّ الإمام ليس في حقّهم لطفاً محصّلاً وإن كان لطفاً مقرّباً، فلايجب فيه نصب الإمام، ثمّ كلّ زمان يحتمل ذلك، فلايصحّ [١٣٠ آ] الحكم بالوجوب على اللّٰه تعالىٰ في شيءٍ من الأزمنة.

سلّمنا، لكن متىٰ يجب اللطف إذا كان ممكناً[٢]، أو إذا لم يكن [م ع] و إذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالىٰ، فلايكون واجباً.

و بيان هذا الاحتمال أنّ اللّٰه تعالىٰ قد يعلم في بعض الأزمنة أنّ كلّ من خلقه فيه فإنّه يكفر أو يفسق، فلايكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له و هذا يحتمل في كلّ زمان.

لايقال: لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف بخلاف الكافر، فإنّه لالطف له في الحال و المآل، فلمّا استحال[٣] ذلك مطلقاً لاجرم لم يتوقّف عليه التكليف، أمّا اللطف الحاصل من الإمام فهو و إن لم يكن مقدوراً في الحال، لكنّه يمكن في المستقبل، فلاجرم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأنّا نقول: كما أنّ الكافر لما لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً وحسن التكليف، فكذلك لم لايجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدوراً لاجرم لم يتوقّف عليه التكليف.

و الجواب قد بيّنّا أنّ الإمامة لطف عقليّ.

قوله: "لم لايقوم غيرها مقامها". قلنا: لاتّفاق العقلاء في جميع المواطن[٤] علىٰ اختلاف طبقاتهم في الأزمنة على الاتّفاق على نصب الرؤساء لأجل دفع ضرر[٥] فسادهم و لو كان هناك طريق آخر أو بدل[٦] لالتجأوا إليه.

قوله: "لم لايجوز اشتمالها على نوع من المفسدة". قلنا: إنّ المفاسد معلومة لنا محصورة لكوننا مكلّفين باجتنابها و تلك منتفية عن الإمام و قد تقدّم هذا و هذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين و أصحابه لوروده عليهم و ما ذكروه من المفاسد[٧] فمندفع، أمّا الأوّل فلأنّا نقول: لم لايجوز أن يكون لولا إمامة عليّ و الحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشدّ من

---

١. الأصل: + و.
٢. الأصل: متمكناً.
٣. الأصل: استحالت.
٤. الأصل: الموطن.
٥. الف و ب: - ضرر.
٦. ب: - بدل.
٧. الأصل و ب: الف د.

ذلك.

سلّمنا، لكن اللطف لايجب مع ارتفاع[1] المفاسد في كلّ زمان، بل في الأكثر.

و أمّا الثاني فلأنّ ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً سواء وجبت بالعقل أو من اللّٰه تعالىٰ و ذلك باطل اتّفاقاً. ثمّ إنّا نقول: المكلّف إمّا مطيع و إمّا عاصٍ و وجه اللطف في الأوّل تقويته علىٰ فعل الطاعة و أمّا الثاني فلا نسلّم أنّ ترك المعصية منه ـ لا لكونها معصيةً ـ قبيحٌ، بل القبيح هو ذلك الاعتقاد و هو كون الترك لا لكونها معصية و وجه اللطف فيه حصول الاستعداد بسبب التكرير و التذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة و لترك المعصية لكونها معصية.

و أمّا الثالث فلأنّه وارد في كلّ لطف مع أنّا قد بيّنّا وجوبه فيما سلف و أيضاً فلانسلّم جواز ترك[2] اللطف سواء زاد[3] الثواب به[4] أو لم يزد[5] و هذا مذهب أبي علي، ثمّ إنّه يلزم من ذلك قبح كلّ لطف و أيضاً يلزم منه على تقدير الوجوب ـ أي وجوب الثواب ـ على اللّٰه تعالىٰ.

قوله: "إنّه قد يتّفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام فلايكون لطفاً حينئذٍ". قلنا: لانسلّم اتّفاق أهل زمان من الأزمنة التي وقع التكليف فيها علىٰ ذلك، نعم قديكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو[6] نظر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة لاستنكاف البعض منها و أيضاً فهذا إنّما يكون بالنسبة إلىٰ شخص معيّن، أمّا مطلق الرئيس فلاً و نحن الآن لم نتعرّض لتعيين[7] ذلك الرئيس و أيضاً [١٣٠ ب] فلأنّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً[8] إلى حكمته.

قوله: "العصمة لطف آخر فلايتعيّن الامامة[9] للوجوب". قلنا: الإمام لاشكّ في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً. أمّا إذا فقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلّفين أو التكليف لم نقل بالوجوب حينئذٍ و ذلك لايضرّنا[10].

---

١. الأصل: إيقاع.

٢. الف: ـ ترك.

٣. الف و ب: أراد.

٤. الف: ـ به

٥. الف و ب: لم يرد.

٦. الأصل: له.

٧. الاصل: لتغيير

٨. الأصل: فطر.

٩. الف و ب: الإمام.

١٠. الف: لايصير.

لايقال[١]: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأنّا نقول: لانسلّم، بل مع شرط آخر و هو جواز الخطأ.

قوله: "الإمامة إمّا لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب".

قلنا: إنّها مصلحة فيهما، و الشرع لانسلّم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف،و هذا المنع يتأتىّ من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي.

سلّمنا،لكن ترك الظلم ليس[٢] مصلحة دنيوية[٣] لاغير، بل هو مصلحة دينية و دنيوية، لأنّ الإخلال به من التكليف العقلي و السمعي.

سلّمنا، لكنّه يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإنّ ترك القبيح لأجل الإمام ابتداءً ممّا يؤثّر الاستعداد التامّ لتركه لقبحه.

قوله: "الإمام إنّما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً". قلنا: ممنوع، فإنّه مع غيبته يجوّز المكلّف ظهوره[٤] لكلّ لحظة[٥]، فيمتنع من الإقدام على المعاصي و ذلك يكون لطفاً.

لايقال: تصرّف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على اللّٰه تعالىٰ فعله و تمكينه[٦] وإلّا فلا لطفَ.

لأنّا نقول: إنّ تصرّفه لابدّ منه في كونه لطفاً و نسلّم أنّه يجب عليه تعالىٰ تمكينه، لأنّ اللطف إنّما يجب إذا لم يناف التكليف و خلق اللّٰه تعالىٰ الأعواز[٧] للإمام[٨] ينافي التكليف و إنّما لطف الإمام يحصل و يتمّ بأمور منها خلق الإمام و تمكينه بالقدرة و العلوم[٩] و النصّ عليه باسمه ونسبه و هذا يجب على اللّٰه تعالىٰ و قد فعله، و منها تحمّله[١٠] الإمامة[١١] و قبوله و هذا يجب على الإمام و قد فعله، و منها النصرة للإمام و الذبّ عنه و امتثال أوامره و قبول قوله و هذا يجب على

١. الأصل: لايقول، الف: بالاتفاق.

٢. ب: + له.

٣. الأصل: و ثبوته.

٤. الأصل: ظهوره.

٥. الأصل: بخطه.

٦. الأصل: تمكنّه.

٧. الأصل و ب: الاعوان.

٨. ب: الإمام.

٩. الأصل و ب: بالقدر و العلوم، الف: بالقدرة و العلم.

١٠. الأصل: تحمّل.

١١. الف: ـ الإمامة.

الرعية.

قوله: "كون القضاة و الأمرآء معصومين لطف". قلنا: ممنوع و لأنّ هذا لايرد على كون الإمامة لطفاً، بل يرد علىٰ كون اللطف واجباً، فهو وارد على المعتزلة و أيضاً فهذا لايرد علينا، لأنّا[١] لم نثبت عصمة الإمام بكونها لطفاً، بل أثبتناها بلزوم التسلسل[٢] علىٰ ما يأتي.

قوله: "لم لايجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم اللّٰه تعالىٰ عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلايكون نصبه واجباً".

قلنا: اللطف قديكون محصّلاً و قديكون مقرّباً[٣] و الأوّل واجب علىٰ مامرّ و كذلك الثاني [أيضاً][٤] و الفائدة فيه إزاحة عذر[٥] المكلّف و لا شكّ في أنّ[٦] الإمام[٧] لطف مقرّب في كلّ وقت، فيكون نصبه واجباً[٨] دائماً.

سلّمنا، لكن لاشكّ في أنّ الإمام [يكون][٩] لطفاً محصّلاً بالنسبة إلىٰ بعض المكلّفين قطعاً واتّفاق الجميع علىٰ عدم الانتفاع به ممّا يمتنع حصوله.

قوله: "لم [لا][١٠] يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور". قلنا: لوكان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأنّ التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلّف قبيح واللّٰه تعالىٰ لايفعل القبيح." انتهىٰ كلامه في الكتاب المذكور و لنعد إلىٰ ماكنّا فيه.

قوله: «و قد ذكر أصحابنا [١٣١ آ] في وجوب الإمامة وجوهاً أخرىٰ[١١] منها: أنّه ينبّه على النظر» ـ أي علىٰ وجوبه لكونه واجباً[١٢] عقلاً ـ. «و منها أنّه يعين على دفع الشبهات و يعضد العقل بتحصيل المقدّمات، و منها أنّه يرشد إلى الصنائع الخفيّة» كما أرشد داود عليه السلام إلى صنعة لَبُوس، قال[١٣] اللّٰه تعالىٰ: ﴿و عَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ[١٤]﴾، و منها أنّه يرشد

١. الأصل: الانا.
٢. الأصل: للتسلسل.
٣. الأصل: متقرباً.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: غير.
٦. الأصل: كون.
٧. الف: الإمامة.
٨. الأصل: واجب.
٩. من النسختين.
١٠. من النسختين.
١١. في النسخ الثلاث: آخر.
١٢. سورة الانبياء: الآيات ٨٠.
١٣. سورة الانبياء: الآية ٨٠.
١٤. الأصل و ب: ـ لتحصنكم.

إلىٰ معرفة السموم القاتلة لتجتنبَ و [إلىٰ][١] الأغذية لتتناولَ و يميّز بينهما» ـ أي بين السموم و الأغذية ـ «و غير ذلك من الفوائد».

«و أمّا وجوبها سمعاً فيدلّ عليه[٢] وجوه:»

«أحدها: قوله[٣] تعالىٰ: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، أمر اللّٰه بقطع يد السارق وليس المتولّي لذلك ـ أي لقطع يد السارق ـ «مجموع الأمّة بالاتّفاق، بل الإمام» ـ أي بل المتولّي لذلك الإمام ـ. «فقد أمرنا بما لايتمّ إلّا[٤] بنصب الإمام، و الأمر بالشيء أمر بما لايتمّ ذلك الشيء إلّا به، فيكون نصبه واجباً»، لكونه مأموراً به و الأمر للوجوب و هذا إنّما يدلّ علىٰ نصب الإمام علىٰ الخلق.

«الثاني: قوله صلّى اللّٰه عليه و آله: "الأئمّة من قريش" فهو» ـ يعني هذا الكلام ـ «و إن كان في صيغة الخبر إلّا أنّ المقصود به الأمر، أي يجب أن يجعلوا الإمام من قريش و هذا إلزامٌ[٥] و أمرٌ لاخبرٌ حقيقةً»؛ بل مجازاً، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه.

قوله: «و يحتمل أن يكون قول المصنّف: "و هو إلزام" راجعاً إلى الخبر» المذكور، «فإنّه رواية ضعيفة[٦] عند المصنّف، فلايصحّ [منه][٧] الاحتجاج به إلّا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار و الأصمّ» لاعترافهم بصحّة الخبر، فهو إلزام لهم.

«الثالث: إجماع الصحابة علىٰ ذلك، فإنّهم لم يخلّوا بنصب[٨] الإمام»، و إنّما كان اختلافهم بعد رسول اللّٰه (ص) في تعيين الإمام، «و لولم تكن الإمامة واجبة لأخلّوا به» ـ أي بنصب الإمام ـ «في بعض الأوقات».

و في هذه الملازمة نظر، و اعلم أنّ هذه الوجوه المذكورة إنّما تدلُّ علىٰ وجوب الإمامة علىٰ الخلق و مذهب الإمامية المشهورُ وجوبُها[٩] على اللّٰه تعالىٰ خاصّةً و حينئذٍ يمكن أن يكون قول

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: علىٰ.
٣. سورة المائدة، الآية ٤١.
٤. الأصل: لا
٥. للغير، بدل عن "و أمر لاخبر".
٦. الف و ب: فإنّ راويه ضعيف.
٧. من الف.
٨. الأصل و ب: نصب.
٩. لم ترد «وجوبها» في ألف.

المصنّف: "و هو إلزام" راجعاً إلىٰ الاستدلال بها علىٰ ذلك، إذ ليس مذهباً له و إنّما قصد به إلزام منكري وجوب الإمامة مطلقاً.

[المسألة الثانية: في وجوب العصمة]

قال المصنّف: «و واجب في الإمام عصمته و إلّا كانت علّة الحاجة إليه فيه، فيؤدّي إلىٰ التسلسل، و أيضاً فنحن مأمورون بطاعته فلو أمر[١] بمعصيته لتناقض القول فلابدّ من عصمته، و لأنّه إمام من يفعل الشيء لأجله و إلّا كانت اليهود و النصارىٰ أئمّةً لنا، و يستحيل التعبّد باتّباع غير المعصوم لقبحه، و لأنّ الأمّة مختلفة في الأحكام فلابدّ من حجّة تقطع اختلافهم و يظهر لنا منه العلم، و لأنّ أدلّة غيره باطلة من الرأي و الخبر المفرد فلابدّ من إثباته، و لأنّ الشريعة إمّا أن تحتفظ بالأمّة أو به و الأمّة يجوز خطاؤها و إلّا لم يجز له صلّى اللّه عليه و آله أن يقول: «ألا لاتَرْجِعُوا بَعْدِي كُفّاراً» و لا قوله[٢]: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُم عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ فلابدّ منه، و لأنّ خصائِص الرسول متحقّقة في الإمام من كونه يولّي و لايولّىٰ عليه و يَعْزِلُ و لايُعْزَلُ إلىٰ غيره، فوجب عصمته كعصمته[٣]».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية رحمهم اللّه تعالىٰ إلىٰ وجوب عصمة الإمام [١٣١ ب] و هو قول الإسماعيلية خلافاً لجميع الفرق» ـ أي [إلىٰ][٤] المغايرة[٥] لهما ـ «لنا» علىٰ وجوب عصمة الإمام «وجوه:»

«الأوّل[٦]: أنّه لو لم يكن[٧] الإمام معصوماً لزم التسلسل و اللازم» و هو التسلسل «باطل، فالملزوم» ـ و هو عدم عصمة الإمام ـ «مثله»، أي في البطلان.

«بيان الملازمة أنّا قد بيّنّا أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هي جواز الخطأ» [ـ أي علىٰ غيره من

---

١. الأصل: أمرنا.
٢. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.
٣. الأصل: "إلى"، بدل عن "كعصمته".
٤. من الف.
٥. ب: المعتزلة.
٦. الأصل: كاول.
٧. الأصل: لم يجب.

الأمّـة ـ، «فلو كانت هذه العلّة»، يعني جواز الخطأ ـ] «موجودة في الإمام لزم احتياجه إلىٰ إمام آخر» [تحقّق الحكم عند تحقّق العلّة، و ذلك الإمام الآخر إن كان معصوماً ثبت المطلوب و إلّا افتقر إلىٰ إمام آخر][١] و هكذا إلىٰ غير النهاية، «و هو عين التسلسل».

«الثاني: أنّا مأمورون بطاعة الإمام بالإجماع، و لقوله[٢] تعالىٰ:

﴿يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، فلو أمر بمعصيةٍ لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصية» و إلّا لم تكن معصيةً[٣] «مع الأمر بطاعته» الملزوم للأمر بها، فيكون[٤] مأموراً بها منهياً عنها و هو المراد من التناقض، «و اللازم» ـ يعني التناقض ـ «باطل» بالضرورة، «فالملزوم[٥] ـ و هو عدم العصمة[٦] ـ مثله».

و اعلم أنّ مقدّم[٧] الشرطية التي ذكره[٨] الشارح دام ظلّه و هو الملزوم هنا ليس عدم العصمة[٩]، بل الأمر بالمعصية علىٰ مايظهر من كلامه دام ظلّه و حينئذٍ ينتج الدليل المذكور استحالة هـذا الملزوم ـ أعني أمره بالمعصية ـ [نعم][١٠] عدم العصمة ملزوم لعدم استحالة الأمر بالمعصية و هو ظاهر، فاستحالة الأمر بالمعصية الذي هو نتيجة هذا الدليل ملزوم للعصمة[١١].

«الثالث: أنّه» ـ يعني الإمام ـ بحسب العرف «[إمـام][١٢]» بـحسب اللـغة و إلّا لزم النـقل المخالف للأصل، «و الإمام من يفعل الشيء لأجل أنّه فعله، لا من[١٣] يفعل مثل فـعله مـطلقاً» بحيث يكون من يوافقه[١٤] الناس في فعله لا لأجل أنّـه فـعله إمـاماً، «و إلّا لكـانت اليـهود و النصارىٰ أَئِمَّةً لنا [في كثير من الأحكام]»، لأنّا نفعل مثل أفعالهم في أشياء كثيرة لا لأجل أنّهم فعلوها، «و ذلك» ـ يعني كون اليهود و النصارىٰ أَئِمَّةً لنا ـ «باطل بالاتّفاق، و إذا كان كذلك» ـ

---

١. من النسختين.
٢. سورة النساء، الآية ٥٩.
٣. الأصل: و إلّا لم يعصه.
٤. الأصل: و يكون.
٥. الأصل: و الملزوم.
٦. الف: المعصية.
٧. الف و ب: مقدمة.
٨. الف: ذكرها.
٩. الأصل: عدم المعصية.
١٠. من النسختين.
١١. الأصل: المعصية.
١٢. من النسختين.
١٣. الأصل: لامر.
١٤. الف: يوافق.

أي و إذا كان الإمام هو الذي يفعل الشيء لأجل أنّه فعله ـ «ثبت أنّا مأمورون باتّباعه و بأن نفعل مثل ما فعله لتحقّق معنى الإمامة فيه. فيجب أن يكون معصوماً لأنّ الأمر باتّباع غير المعصوم قبيح لجواز إقدامه على الخطأ» و هذا الدليل قريب من الدليل الثاني.

«الرابع: أنّا مكلّفون في كلّ واقعةٍ باتّباع[١] الحقّ فيها، و الناس مختلفون، و لايجوز أن يكون الحقّ مع كلّ واحد منهم لاستحالة حقّيّة[٢] النقيضَيْنِ[٣]، فلابدّ و أن يكون بعضهم محقّاً» و إلّا لصحّ الخطأ علىٰ كلّ الأمّة و هو محال اتّفاقاً، «و اتّباعه» ـ أي و اتّباع ذلك الحقّ ـ «يستلزم العلم بصدقه» ـ أي و أن يكون معلوم الصدق ـ «و غير المعصوم ليس» معلوم الصدق فلايُتّبع، «فوجب أن يكون ذلك» المتّبع «معصوماً».

«الخامس: أنّ الأحكام الشرعية غير بديهية» بالضرورة «و لايستقلّ العقل بإدراك الكلّ منها، فلابدّ من أدلّةٍ ترشد إليها، و الرأي[٤]» ـ يعني القياس ـ «باطل لوقوع الاختلاف فيه»، لأنّ الفرع الواحد يمكن مشابهته لأصلين[٥] مختلفي الحكم، فيلحقه[٦] أحد المجتهدين بأحدهما و الآخر بالآخر، فيحصل[٧] الاختلاف و الفرقة و ذلك منهيّ عنه و لاختلاف الناس في الأمارات الموجب لاختلافهم في الأحكام المستندة إليها و لأنّه مفيد للظنّ، «و هو» ـ أعني الظنّ ـ «منهيّ عنه» لقوله[٨] تعالىٰ[٩]: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لاٰيُغْنِى مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾ [١٣٢ آ] و لاتّفاق[١٠] أكثر الصحابة علىٰ إبطاله»، أي إبطال الرأي.

قال أبوبكر: "أيّ سماء تظلّني و أيّ أرضٍ تقلّني إذا قلت في كتاب اللّٰه برأيي".

و قال عمر: "إيّاكم و المكايلة، فقيل: و ما المكايلة؟ فقال: المقايسة."

و قال ابن‌عبّاس: "يذهب قُرّاؤكم[١١] و صلحاؤكم و يتّخذ[١٢] الناس[١٣] رؤساءَ جهّالاً

١. الأصل: ساع.
٢. الأصل: حقيقة.
٣. الف: النقيض.
٤. الأصل: المراد.
٥. الأصل: الأصلين.
٦. الأصل: فيلقه.
٧. الأصل: ففضل.
٨. الأصل: قوله.
٩. سورة النجم، الآية ٢٨.
١٠. الأصل: الاتّفاق.
١١. الأصل: زهادكم.
١٢. الف: يجد.
١٣. الأصل: من الناس.

يقيسونَ[١] الأُمورَ برأيهم، فإذا فَعَلُوا ذلك فقد ضَلُّوا أو أَضَلُّوا". «و كذلك خبر الواحد»، فإنّه كالقياس في أنّه يفيد الظنّ و أنّه موجب للاختلاف باعتبار اختلاف المخبرين في أخبارهم[٢]، «والتواتر» ـ أي خبر التواتر و هو المفيد للعلم ـ «مفقود في أكثر الأحكام، فلابدّ من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله» لوجوب صدقه.

«السادس: الشريعة» الإسلامية «ليست مختصّة بالقرن[٣] الأوّل» ـ يعني الصحابة والموجودين في زمانه عليه السلام ـ «بالإجماع، بل هي ثابتة في حقّ[٤] المكلّفين إلىٰ يوم [القيامة][٥]، فلابدّ لها من حافظ و لايجوز أن يكون» الحافظ «الكتاب» العزيز «لوقوع النزاع فيه» ـ أي في دلالته ـ على الحكم باعتبار ما يتطرّق إلى اللفظ من الاحتمالات و باعتبار اختلاف القراءات كآية المسح[٦]، «و لعدم إحاطته بجميع الأحكام» الشرعية ظاهراً، «ولا السنّة كذلك أيضاً و لوقوع الإجماع علىٰ ذلك» ـ أي علىٰ أنّ الكتاب العزيز غير حافظ للشريعة و كذا السنّة ـ «ولا مجموع الأمّة لجواز الخطأ علىٰ كلّ واحدٍ منهم إذا خلوا عن المعصوم، فيكون الكلّ كذلك، و لأنّه صلى الله عليه و آله قال: "ألا لاتَرجِعُوا بعدي كفّاراً" و ذلك نهيٌ للجميع، فيجب تصوّر الخطأ عليهم و إلّا كان النهي قبيحاً، و لقوله[٧] تعالىٰ: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ و ذلك خطاب للجميع و لو كان الجميع معصوماً لاستحال ذلك، فلم يبق الحافظ إلّا الإمام و إنّما يكون حافظاً لو كان معصوماً و إلّا لجاز وقوع الخطأ في الشريعة»، لأنّه إذا لم يكن معصوماً جاز أن يزيد فيها أو ينقص منها، فلايتحقّق حفظه لها من الزيادة و النقصان.

«السابع: أنّ خصائص الرسول صلى الله عليه و آله متحقّقة في الإمام من كونه[٨] يولّي» غيره «و لا يولّى» ـ أي لايولّيه غيرُهُ ـ «و يعزل» غيره عن ولايته «و لا يعزله غَيْرُهُ» عن مرتبته «و غير ذلك» من كون حكمه نافذاً علىٰ كلّ من عداه «، فثبت فيه أحكامه» ـ أي أحكام الرسول

---

١. الأصل و ب: يقتبسون.
٢. الأصل: بأخبارهم.
٣. الأصل: الفرق.
٤. الأصل: خلق.
٥. من النسختين.
٦. الف و ب: المسيح.
٧. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.
٨. الأصل: لكونه.

صلى اللّٰه عليه و آله ـ «فيكون معصوماً كعصمته».

لايقال: هذا قياس و أنتم منعتم من العمل به.

لأنّا نقول: لانسلّم أنّه قياس و إنّما هو إثبات حكم الجزئيّ لثبوته للكلّي[١]، إذ قد ثبت أنّ المتولّي للشريعة الذي فيه[٢] الخصائِص المذكورة يجب أن يكون معصوماً صوناً لأفعاله عن الخطأ كما[٣] في حقّ النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله و الإمام بهذه الصفات، فيثبت فيه الحكم فهو الجزئي الذي أثبت له الحكم ـ أعني العصمة ـ لثبوتها للكلّي، أعني المتولّى للشريعة الموصوف بالخصائِص المذكورة و ليس ذكر الرسول عليه السلام لكونه أصلاً مقيساً عليه، بل للتنبيه على الحكم الكلّي و هو وجوب عصمة كلّ من يرجع[٤] إليه جميع من[٥] عداه [في الشريعة][٦].

[المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام]

قال المصنّف: «و واجب في الإمام أنّه أفضل بالعلم و الشجاعة و الزهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل و واجب [١٣٢ ب] أن لايشذّ عنه شيء من أحكام الشريعة[٧] لقبحه كقبح نصب وزير لايضطلع[٨] باعباء الوزارة، و التمكّن[٩] ليس بشيءٍ و إلّا لجاز أن نُولّيَ البقّالَ وزارةً[١٠] لتمكّنه[١١]».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية[١٢] إلى أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في العلم والشجاعة و الزهد، فإنّ الأحكام و الاعتقادات منوطة[١٣] بالعلم و بقاء الاعتقاد» ـ أي

---

١. الأصل: للكلّ.

٢. الأصل: التي فيه، ب: "الموصوف"، بدل عن "الذي فيه".

٣. ب: ـ كما.

٤. الف: رجع.

٥. الأصل: ماء.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: الاحكام الشرعية.

٨. الأصل: لايطلع.

٩. الف: التمكين.

١٠. الاصل و ب: وزيراً.

١١. الف: ـ لتمكّنه.

١٢. الأصل: + رحمهم اللّٰه تعالىٰ.

١٣. الأصل: منوط.

اعتقاد رعيته للحقّ ـ «و السياسة و الإنصاف منوطة[١] بالشجاعة»، فإنّ من لايكون شجاعاً لايهابونه[٢]، فربّما ارتدّ بعضهم عن دينه وربّما ظلم بعضهم بعضاً لعدم خوفهم منه لجبنه. «و طريق النجاة منوط بالزهد»، فإنّ من لايكون زاهداً في الأمور الدنيوية[٣] لابدّ و أن يبعثه دواعي الرغبة في متاع الدنيا و طيّباتها إلى نيسان طريق النجاة و العروج إلى بارئه تعالىٰ و تقدّس و قد أشار رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلىٰ ذلك بقوله:

"حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئةٍ". «فيجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته فيها[٤]»، أي في هذه الصفات ـ «لأنّا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل و إليه» ـ أي وإلىٰ قبح تقديم المفضول على الفاضل ـ أشار تعالىٰ في قوله[٥]: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاٰ يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمٰا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾، و يجب في الإمام أن لايشذّ عنه شيء من أحكام الشريعة[٦] و لايتطرق إليه الخلل فيها لقبحه»، فإنّه حينئذٍ يكون عاجزاً عن النهوض بوظائِف الإمام، و نصبُ العاجز عن الإمامة إماماً قبيحٌ، «كما يقبح في الشاهد نصب وزير لايقوم باعباء الوزارة».

«لايقال: التمكّن من المعرفة» بالأحكام «بالتعلّم[٧] كافٍ في ذلك».

«لأنّا نمنع ذلك و لهذا يقبح[٨] في الشاهد أن نولّيَ البقّالَ و شبهَهُ الوزارةَ و إن كان متمكّناً من العلم بما يحتاج إليه» بالتعلّم و الإرشاد.

[المسألة الرابعة: في وجوب النصّ]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «وجوب النصّ، و الشرط الخفيّ تحقّقه لابدّ من إثباته بالنصّ أو المعجز، و العلم بالإصابة لايكفي لقبحه في الاعتبار بالشاهد، و الأفضلية خفيّة أيضاً لوجوب

---

١. الأصل: منوط.
٢. الأصل: لانها يومه.
٣. الأصل: الدينية.
٤. الأصل: نهى.
٥. سورة يونس، الآية ٣٥.
٦. الأصل: الاحكام الشرعية.
٧. الأصل و ب: بالتعليم.
٨. الأصل: قبح.

المساواة ثمّ المنظر[١]، و هذا يظهر في كثرة الثواب ظهوراً بيّناً و يستدلّ عليه بامتناع التنفير و تحقّقه لوزاد ثواب أحد من رعيته عليه، و لأنّ الإمامة ركن عظيم كالصلوة و غيرها، فكما لم يثبت ذلك إلّا بالنصّ فكذلك هنا».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية رحمهم اللّٰه تعالىٰ إلىٰ أنّ طريق الإمامة [هو النصّ لاغير، و قالت الزيديّة: الطريق إمّا النصّ أو القيام و الدعاء إلىٰ نفسه، و قالت العبّاسيّة: طريق الإمامة][٢] الإرث و باقي الجمهور قالوا: الطريق النصّ أو الاختيار» .

«و اعلم أنّ النصّ قديكون بأن ينصّ النبيّ صلى الله عليه و آله عليه» ـ أي علىٰ الإمام ـ «كما نصّ على عليٍّ عليه السلام، أو بأن ينصّ الإمام المعصوم عليه كما في الأئمّة» الاثني عشر «عليهم السلام»، فإنّ كلّ واحد منهم ينصّ علىٰ من بعده بالإمامة «، أو بأن يفعل اللّٰه تعالىٰ المعجزة[٣] عقيب ادّعائه كما[٤] ظهر على يد عليّ بن الحسين عليهما السلام [و غيره][٥] من الأئمّة عليهم السلام».

و هٰهنا قسم آخر لم يذكره دام ظلّه و هو النصّ من اللّٰه تعالىٰ كما نصّ تعالىٰ علىٰ عليٍّ عليه السلام في قوله[٦]: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾ الآية.

«لنا[٧]» ـ أي على اعتبار النصّ [١٣٣ آ] في تعيين الإمام ـ «وجوه:»

«أحدها: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، فيجب أن يكون منصوصاً عليه».

«أمّا المقدّمة الأولىٰ» و هي وجوب كون الإمام معصوماً «، فقد تقدّم بيانها و أمّا المقدّمة الثانية فلأنّ العصمة من الأمور الباطنة و الأشياء الخفيّة التي[٨] لايمكن الاطّلاع عليها» إلّا اللّٰه تعالىٰ أو من يُطْلِعَهُ اللّٰهُ[٩] عليها، «فلو لم يجب النصّ» المفيد لتعيين الإمام و تميّز عن غيره من

١. الأصل: لوجوب مساواة النظر، الف: لوجوب المساواة ثمّ النظر، ب: لوجوب المساواة ثمّ الظنّ.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: المعصية.
٤. الأصل: + في.
٥. من النسختين.
٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.
٧. الأصل: أمّا.
٨. الأصل: الذي.
٩. الأصل: لمن يطلع الله، الف: لمن يطلعه، ب: من يطلعه.

الأشخاص مع وجوب اتّباعه «لزم التكليف بما لايطاق».

«لايقال: لم لايجوز أن يكون اللّٰه تعالىٰ يفوّض التعيين» ـ أي تعيين الإمام ـ «إلينا لعلمه تعالىٰ أنّا لانختار إلّا المعصوم».

«لأنّا نقول: اختيارنا» ـ أي للإمام المعيّن ـ «مع علم اللّٰه تعالىٰ لايُخرج التكليفَ» ـ أي بالتعيين مع عدم العلم بالمعصوم ـ «عن القبيح، فإنّ التكليف بما لادليل عليه ولا إمارة مميّزة للمكلّف قبيح[١] و لايخرجه من[٢] القبح العلم بوقوع ما [هو][٣] المطلوب بالاتّفاق، فإنّ المكلّف يفتقر» في الفعل «إلىٰ دليل مميّز قبل الفعل بحيث يختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه[٤] بعد وقوع الفعل بالصفة» المطلوبة «غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل إلى التخيير، و إنّما يحتاج» ـأي[٥] إلى العلم ـ «قبل الفعل».

و أيضاً فإنّه علىٰ تقدير تفويض اللّٰه تعالىٰ التعيين إلينا و إخباره بأن لانُعيِّنَ[٦] إلّا المعصوم ـ و كون ذلك ممكناً ـ يكون ذلك الإمام أيضاً منصوصاً عليه من اللّٰه تعالىٰ كما ينصّ اللّٰه تعالىٰ على المعصوم بإظهار المعجز علىٰ يده لما تقرّر في العقول من قبح إظهار المعجز على يد الكاذب و لايُنافي ذلك ما قلناه من وجوب كون الإمام منصوصاً عليه.

«الثاني: أنّ الإمام قد بيّنّا أنّه يجب أن يكون أفضل من رعيّته و الأفضليّة من الأمور الخفيّة علينا، لأنّا إنّما نعوّل على الظاهر» و من المحتمل أن يكون من ظهر لنا فضلُهُ علىٰ غيره مفضولاً لذلك الغير، فلابدّ و أن يكون علم ذلك مخصوصاً بعلّام الغيوب و هو اللّٰه تعالىٰ أو بمن[٧] أَطلعه اللّٰهُ عليه من نبيٍّ أو وصيٍّ. فكان تعيين الإمام المعصوم لابدّ و أن يكون من اللّٰه تعالىٰ أو ممّن تثبت عصمته.

قوله: «و يجب أن يكون ظاهر[٨] الإمام أفضل من ظاهر غيره[٩]»، إذ لو كان ظاهر غيره أفضل

---

١. الأصل: + يختار.
٢. الف: عن.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: و علم.
٥. ب: أي.
٦. الأصل: و اخباره بأنا لانعين، الف: و اختياره بأنا لاتعيين، ب: و اختاره بانا لاتعيين.
٧. الف: لمن، ب: ممن.
٨. الأصل: ظاهرا.
٩. الأصل: عترته.

لزم التنفيرعنه المنافي لوجوب اتّباعه، «و يجب كون باطنه» ـ أي باطن الإمام ـ «مساوياً لظاهره، لأنّه معصوم»، فيستحيل أن يظهر منه ما يخالف ظاهره، «و لأنّ غيره لو كان باطنه أفضل من باطن الإمام لكان ذلك» الغير «أكثر ثواباً منه و ذلك يوجب التنفير عن الإمام» و علم ذلك مخصوص باللّٰه تعالىٰ فلانعلم إلّا من جهته.

«الثالث: أنّ الإمامة[1] ركن عظيم من أركان الدين و أصوله، فيجب أن تثبت بالنصّ، لأنّ ما هو دونها كالصلاة و الزكاة ثابت بالنصّ، فثبوتها بالنصّ أولىٰ». لأنّ شدّة الاهتمام ببيان الأهمّ والنصّ عليه أولىٰ من الاهتمام ببيان ما هو دونه و النبيّ صلّى اللّه عليه و آله بعث ليبيّنَ للناس شريعته التي جاء بها، فيستحيل أن يبيّن فروعها بالنصّ [١٣٣ ب] عليها و يهمل حال أصولها و أركانها و يجعل ذلك موكولاً إلى أمّته من غير نصٍّ.

[المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات علىٰ ماتقدّم]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضات مخالفينا في وجوب الإمامة و العصمة، القدح بغيبة الإمام و إلزامهم إيجاب ظهوره باطل، لوجود الطريق ـ كما قلناه ـ في المعرفة».

«و إلزامهم وجود أئمّة متعدّدة باطل، لأنّا نكتفي بخلفائِه الذين يرجعون إليه».

«و قيام غيرها مقامها لايصحّ، لأنّه لايعقل العصمة و كلامنا في رعيّة غير معصومين».

«و تخيّل امتناع جريان العصمة فاسد، لأنّها ممّا يزجر عنها كالكبائر[2]، لاسيّما عندنا.»

«و حاجة أمير المؤمنين [عليه السلام][3] إلى النبيّ صلّى اللّه عليه و آله [لم][4] يكن للامتناع من القبيح، بل لتعليم الأحكام».

«و التمسّك بأنّ الحدود زمان الغيبة إمّا أن لاتسقط فتحتاج إلىٰ ظهوره، أو تسقط و هو نسخ الشريعة باطل، لأنّ الحدود ثابتة في جنوب مستحقّيها، فإن أدركهم ظهوره استوفاها و إلّا فأمرهم إلى اللّه تعالىٰ و إثمهم على المخيف له».

---

١. الأصل: الامام.

٢. الأصل: كالتأثر.

٣. من النسختين.

٤. من النسختين.

«و الاقتداء بنوّابه في الأطراف البعيدة لايوجب عصمتهم، لأنّ الاقتداء بهم ما كـان لأجـل فعلهم و لهذا يقتدون بإمامهم».

«و اختلاف الشيعة كان لغيبة الإمام، فما[١] أجمعوا عليه حقّ و ما اختلفوا فيه رجعنا فيه إلىٰ أصله».

«و ما يدّعي من اختلاف قول أميرالمؤمنين عليه السلام دعاوي أحاد فاسدة و قـد تكـلّم أصحابنا عليها[٢] في كتبهم».

«و التمسّك بوقوع البعد عن الإمام فلابدّ من النقل و إذا اكتفى [به][٣] ثمّ اكتفى به عن الإمام جملةً فاسدٌ، لأنّه يكتفي به لكون الإمام من ورائِه[٤] و إذا عدم لم يوجد الحافظ».

«و تقديم عمرو[٥] بن العاص علىٰ أبي بكر و عمر كان في السياسة، و هو أعلم بها منهما».

«القول في الاعتراض علىٰ وجوب النصّ و تتبعه التسوية بين الأوصياء و الأمراء و الأئـمّة فاسدٌ، لعدم اختصاصهم بالصفة الخفيّـة».

«و اعلم أنّ هذه الصفة إذا ثبتت لم يبق للخصوم مضطرب و الكلام كلّه في ثبوتها و قد قرّرنا فيها ما تقرّر بعون اللّه تعالىٰ».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات المخالفين لنا في وجوب الإمامة و العصمة و النصّ مع الجواب عنها:»

«الأوّل: قالوا» ـ يعني المخالفين لنا ـ «لو كان الإمام لطفاً لكان اللّه تعالىٰ مانعاً لنا عـنه» ـأي عن اللطف ـ. «لأنّه» ـ يعني الإمام ـ «ليس بظاهر و لاقاهر اليد فلا لطف لنا» فيه حينئذٍ و التالي باطل و المقدّم مثله.

«و الجواب: أنّ اللّه تعالىٰ خلق الإمام و كلّفه القيام بالإمامة» ـأي تحمّل اعبائها و النهوض بوظائِفها ـ «والإمام تقبّل ذلك و أطاع اللّه تعالىٰ فيه» ـأي في القيام بالإمامة ـ «و هذا» القدر

---

١. الأصل: فيما.
٢. الأصل: و الف: عليهم.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: رواية.
٥. الأصل: عمر بن العاص.

«هو الواجب علىٰ اللّٰه تعالىٰ و علىٰ الإمام، أمّا الواجب على المكلّفين و هو امتثال أوامره وطاعته فذلك شيء يرجع إلى الأمّة. ففي زمان الغيبة الطريق إلى اللطف حاصل من اللّٰه تعالىٰ ومن الإمام، و الناس قد منعوا أنفسهم اللطف فاللوم عليهم» في ذلك. «و هذا[1] كما في المعرفة» ـ يعني معرفة اللّٰه تعالىٰ ـ «فإنّها لطف إذا فعل اللّٰه تعالىٰ الطريق إليها من الإيجاد و خلق القدرة علىٰ تحصيل المقدّمات» المؤدّية [١٣٤ آ] إلى معرفته تعالىٰ. «فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحاً في كون المعرفة لطفاً» و الحاصل منع الملازمة المذكورة في الاعتراض بمعنىٰ[2] أنّا لانسلّم أنّ الإمامة لو كانت لطفاً لكان اللّٰه تعالىٰ مانعاً لنا عن اللطف. و استتارُ الإمام و عدم انبساط يده مستند إلى الأمّة.

«الثاني: قالوا» ـ يعني المخالفين ـ «: الإمام غير موجود في كلّ مكان» ـ أي في كلّ وقت من أوقات وجوده و بإمامته بالضرورة ـ «و ذلك» ـ أي عدم كونه في كلّ مكانٍ ـ «يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو[3] عنه. فكان[4] يلزم أن يتعدّد[5] الأئمّة» بأن يكون[6] في كلّ مكان من الأمكنة إمام، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: الاكتفاء يحصل باتّباعه» ـ يعني اتّباع الإمام ـ «ونوّابه الراجعين[7] إليه في الأحكام». فإنّ وجود كلّ واحد منهم[8] في[9] مكان من الأمكنة الخالية عن الإمام عليه السلام مع رجوعه إليه و أخذ الأحكام عنه لطف للموجودين في ذلك المكان. فبطل استلزام خلّو المكان عنه خلوّه عن اللطف أو وجود[10] إمام غيره.

«الثالث: قلتم» ـ أي في الدليل علىٰ وجوب الإمامة ـ «: الإمامة لطف، فتكون واجبة. وهذا» ـ يعني الدليل ـ «إنّما يتمّ إذا لم يقم غيرها» ـ أي غير الإمامة ـ «مقامها. أمّا إذا قام غيرها» من الألطاف «مقامها، فإنّها لاتجب علىٰ التعيين»، بل تكون واجبة على البدل بمعنىٰ أنّ

---

١. الأصل: هذ.
٢. الاصل:
٣. الأصل و الف: يخلوا.
٤. الأصل و ب: و كان.
٥. الف: تعدّد.
٦. الف: ـ يكون.
٧. الأصل: الرافعين.
٨. الأصل: + أنّ.
٩. الأصل: + كلّ.
١٠. الأصل: ا وجود، الف: له بوجود.

الواجب أحد الأمرين: إمّا الإمامة أو ذلك اللطف القائِم مقامها و مطلوبكم إنّما هو وجوبها علىٰ التعيين.

«و الجواب: أنّ العقلاء بأسرهم في كلّ صُقْعٍ و زمانٍ يلتجئون إلىٰ نصب الرؤساء في دفع الفساد، فلو كان هناك طريق آخر لفعلوه و لمّا لم يكن كذلك» ـ أي لم يفعلوا[1] طريقاً آخر دفعاً[2] للفساد سِوىٰ نصب الرؤساء، و إلّا لالتجأوا إليه أو بعضهم في زمان ما ـ «لزم الانحصار» ـ أي انحصار دفع الفساد في نصب الرؤساء ـ «، و لأنّ الرعيّة غير معصومين إذ البحث فيهم» ـ أي في رعيّة ليسوا معصومين ـ «فيحتاجون إلى معصوم يُؤْمَنُ[3] عليه الخطأ» ليرشدهم إلى الطاعات ويمنعهم عن القبائِح، «و غير الإمام لايتصوّر أن يكون معصوماً».

و في هذا نظر، فإنّا لانسلّم أنّ غير الإمام لايتصوّر أن يكون معصوماً و كيف و من مذهبنا عصمة فاطمة عليها السلام و عصمة الملائكة و الأنبياء و مجموع الأمّة على رأي المخالفين و إن لم يكن فيهم شخص معلوم.

«الرابع: قالوا: الإمام كغيره في باب القدرة» ـ أي على المعاصي و الطاعات ـ، «فلو كان معصوماً أمكن أن يكون غيره كذلك» ـ أي معصوماً لتساويهما في القدرة ـ «لكن ذلك» ـ أي إمكان عصمة غير الإمام ـ «محال، لأنّه» ـ أي لأنّ ذلك المعصوم المغاير للإمام ـ «[إمّا أن] يكون إماماً فيلزم تعدّد الأئمّة، أو لايكون إماماً و لا مأموماً لعدم احتياجه إلىٰ الإمام» ـ أي في الترغيب في الطاعات و الترهيب من المعاصي ـ «، إذ لايصدر عنه القبيح» لعصمته، «و الكلّ» ـ وهو وجودُ معصومٍ آخر غير الإمام و كلٌّ واحدٍ من لازِمَيْهِ[4] و هما تعدّد الأئمّة و وجود مَنْ لايكون إماماً و لا مأموماً من المكلّفينَ ـ «محالٌ» [١٣٤ ب].

«و الجواب: العصمة ممكنة» ـ أي لغير الإمام ـ «و ما ذكرتموه» من لزوم تعدّد الأئمّة أو كون بعض المكلّفين لا إماماً و لا مأموماً «باطل، لأنّ حاجة المكلّف إلى الإمام ليس لدفع المفاسد لاغير، بل لتعليم الشرائِع أيضاً كما هو الحال عليه في أميرالمؤمنين عليه السلام في حال

---

١. الف و ب: لم يعقلوا.
٢. الف و ب: دافعاً.
٣. الأصل: لايجوز.
٤. الأصل و الف: الازمنة، ب: لارميه.

حياة النبيّ صلى اللّه عليه و آله»، فإنّ أميرالمؤمنين عليه السلام كان محتاجاً إلى النبيّ عليه السلام، «لا في الامتناع من فعل القبائح، بل في تعليم الشرائع و كذلك حال الحسن و الحسين عليهما السلام في حياة أبيهما».

«الخامس: قالوا» ـ يعني المخالفين ـ «: أنتم استدللتم علىٰ أنّ الإمام محتاج إليه في تعليم الأحكام و إقامة الحدود، ففي زمان الغيبة إمّا أن يبقىٰ تشريع الحدود ثابتاً أو لا، و الثاني يلزم منه نسخ الشريعة» ـ أي الإسلامية، لاقتضائها تشريع الحدود ما دام التكليف باقياً، فرفعُ ذلك الحكم يكون نسخاً لها ـ «و ذلك» ـ يعني نسخ الشريعة الإسلاميّة ـ «باطل بالإجماع، و الأوّل يلزم منه إيجاب ظهوره علىٰ اللّه تعالىٰ و هو عندكم باطل».

«و الجواب: الحدود ثابتة غير ساقطة، فإنّ أدرك[1] ظهور الإمام عليه السلام المستحقّين لإقامتها عليهم» ـ يعني المذنبين الفاعلين لما يوجب الحدود ـ «أقامها عليهم و إلّا تولّى أمْرَها اللّهُ تعالىٰ يومَ القيامة و كان الإثم» الحاصل «بالترك للاستيفاء» ـ أي لاستيفاء الحدود من العصاة [في الدنيا][2] ـ «علىٰ المخيف له عليه السلام» المانع له من الظهور[3] و بسط اليد.

«السادس: قالوا: يمتنع[4] أن يكون الإمام في كلّ بلد و مكان» ـ أي في وقت واحد ـ، «و تعدّد الأئمّة» بأن يكون في كلّ بلد إمام «غير واجب بالإجماع، فلابدّ من النوّاب القائمين مقامه ليقتدي بهم من نأىٰ عن الإمام عليه السلام و ذلك النائب يجب أن يكون معصوماً، لأنّ الحاجة إنّما هي إلىٰ المعصوم».

«و الجواب: أنّ وجود المعصوم» ـ أي الواحد[5] ـ «في الدنيا كافٍ، فإنّ[6] النائب يراجعه و يخاف مؤاخذته، و هذان» ـ أي مراجعته و خوفه المؤآخذة على مخالفته ـ «يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف ما إذا لم يكن هناك معصوم أصلاً و الاقتداء بالنائب من حيث اتّباعه لأمر الإمام[7] المعصوم و لهذا يقتدي النائب به».

---

١. الأصل: إدرك.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: ظهوره.
٤. الأصل: نمنع.
٥. الف: الواجب.
٦. الأصل: في.
٧. الأصل: لا من لامام، الف: لا من الإمام.

«السابع: اختلاف الشيعة» ـ أي في فروعهم ـ «دليل علىٰ فساد مقالتهم»، لأنّهم يأخذون أحكامهم عن أئِمّتهم، فاختلافهم[١] فيها يدلّ علىٰ اختلاف أَئمّتهم أو مخالفة الواحد من أئمّتهم لنفسه و ذلك ممّا يقدح في عصمتهم.

«الجواب: الاختلاف» إنّما كان لغيبة الإمام و بعد العهد بمن[٢] تقدّمه من الأئمّة عليهم السلام و كثرة الوسائط ـ أعني الرواة عنهم ـ و اختلافهم، و حينئذٍ لايدلّ اختلاف الشيعة علىٰ اختلاف أئمّتهم و لامخالفة الواحد منهم لنفسه لاحتمال كذب بعض الرواة أو خطائِه[٣] في نقل الحكم عنهم عليهم السلام.

«و لو كان الإمام ظاهراً لما اختلفوا»، لأنّهم حينئذٍ يأخذون الأحكام عنه بلاواسطة و هو معصوم لااختلاف في أحكامه.

و أمّا في حال الغيبة [١٣٥ آ] «فما أجمعوا» ـ يعني الشيعة ـ «عليه، فهو حقّ» لدخول الإمام عليه السلام فيهم، لكونه سيّدهم و رئِيسهم، «و ما اختلفوا فيه يرجع فيه إلى الأصل».

«الثامن: قالوا: إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام هو الإمام الأوّل و قد ظهر عنه اختلاف أقوال في الفتاوي و حَكَمَ بقضايا، ثمّ رَجَعَ عنها و ذلك يدلّ علىٰ بطلان العصمة»، لاستحالة كون كلّ واحدٍ من النقيضين[٤] صواباً.

«والجواب»: المنع من ذلك و الأخبار المتضمّنة للاختلاف في فتاويه عليه السلام «أخبار فاسدة لاينقلها إلّا الحاسدون» له الناصبون له العداوة، «و هي شاذّة[٥] لايلتفت إليها مع وقوع الاتّفاق» من الجميع «علىٰ أنّه عليه السلام كان يرجع إليه في الفتاوي» و الأحكام.

«و قد أورد المخالف و المؤالف الأخبار الدالّة علىٰ فضله و كمال منزلته في العلم عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله في قوله: "أنا مدينة العلم و عليّ بابها" و قوله: "أقضاكم عليّ" و قوله: "الحقُّ مع عليٍّ و عليٌّ مع الحقّ يدورُ حيث مادار"» و غير ذلك من الأحاديث المشهورة و الأخبار

---

١. الأصل: و اختلافهم.
٢. الأصل: بعد العهد طن، الف: بعدٍ بمن.
٣. الأصل: خطا.
٤. الف: ـ النقيضين.
٥. الأصل: اشارة.

المتواترة»، فكيف تُعارَضُ هذه الاخبار [بأخبار][١] آحاد شاذّة نقلها أعداؤه و مبغضوه و الحاسدون له.

«التاسع: قالوا: الإمام إذا كان نائِياً عن بلد لم يسقط التكليف عن أهله، و لاطريق لهم إلى معرفة التكليف إلّا النقل، وإذا اكتفىٰ بالنقل هٰهنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول اللّٰه صلّى اللّه عليه و آله عن الإمام جملةً».

«و الجواب: النقل إنّما يكون محفوظاً من الغلط إذا كان الإمام من ورائِه بحيث يعرّفنا الفاسد من الصحيح، و هو» ـ أي تعريفنا فاسد المنقول و صحيحه ـ «ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم» و هو النقل عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله، فإنّه يكون بعده صلّى اللّه عليه و آله في مظنّة الخطأ و التحريف، و لا وسيلة لنا إلىٰ العلم بصحّة الصحيح[٢] منها و فساد الفاسد من غير المعصوم.

«العاشر: قالوا: إنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله قدّم عمرو بن العاص علىٰ أبي بكر و عمر» و أمّره عليهما «و هما أفضل منه، فلم يكن تقديم المفضول» على الفاضل «قبيحاً».

«و الجواب: أنّه صلّى اللّه عليه و آله قدّمه في أمر الحروب و هو كان أعلم منهما فيها»، أي في الحروب.

«الحادي عشر: [قالوا]: يجب» من اعتبار النصّ في الأئِمّة «تساوي الأئمّة و الأوصياء و الأمراء في النصّ عليهم» لعدم الفرق، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: أنّ الأئمّة عليهم السلام أوجبنا النصّ فيهم لوجود الصفات الخفيّة علينا فيهم وهي العصمة و الأفضلية»، أي كونه أفضل ممّن عداه من أهل زمانه في جميع الفضائِل، و لا وسيلة إلىٰ علمها إلّا بالنصّ الصادر ممّن ثبت كونه صادقاً «بخلاف غيرهم» من الأمراء و الولاة، فإنّا لانشترط فيهم العصمة و لاكون الواحد منهم أفضل من غيره و لامساواة باطنه لظاهره، بل يكفينا سلامة ظاهره عن اقتراف الذنوب و ذلك لايختار بعضهم[٣] بنظر الإمام.

---

١. من الف و ب.
٢. الأصل: بصحيح.
٣. الف: نقصهم، الأصل: نقضهم.

«ثمّ إنّ المصنّف رحمه اللّٰه ذكر أنّ مبنى قواعد الإمامية في الإمامة»، أي في إثبات إمـامة أئمّتهم الأثني عشر عليهم السلام و انتفاء إمامة غيرهم ممّن [۱۳۵ ب] ادّعى إمامته و وجوب كون الإمام منصوصاً عليه و غير ذلك «علىٰ وجوب العصمة» في الإمام، «و قد ثبتت» ـ أي هذه المقدّمة، يعني وجوب كون الإمام معصوماً ـ. «فانقطع الخصم بالكلّية» في جميع هذه المسائل المذكورة.

[المسألة السادسة: في تعيين الإمام]

قال المصنّف: القول في إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام بعد رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله بغير فصل، الكلام [على][1] أنّ أبابكر غير معصوم مع اشتراط العصمة تبطل إمامته، فتعيّن إمامة إمامنا، و أصحابنا علىٰ كثرتهم ينقلون أنّه استخلفه بألفاظ[2] صريحة كقوله: "هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي" و هم أهل تواتر، و ينقلون أنّ أسلافهم كانوا أهل تواتر، فدلّ علىٰ استواء الأطراف في الشروط، و لأنّه لو حدثت هذه الدعاوي لعلم وقت حدوثها كعلمنا[3] بالوقت الذي حدثت فيه أقوال الفرق، و نصّه عليه أفعالاً كنصّه أقوالاً من إخائِه له و تزويجه[4] ابنته و غير ذلك، و لأنّ أصحابنا علىٰ كثرتهم ينقلون معجزاته عقيب ادّعائِه الإمـامة و ذلك دليـل صـدقه، ولأنّ *التوراة* و *الإنجيل* مصرّحان بإمامته في مواضع نقلها أصحابنا كثيرة».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في الإمام[5] بعد رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله، فقالت الإمامية و باقي فرق الشيعة: إنّه على بن أبي‌طالب عليه السلام، و قال آخرون: إنّه العبّاس بن عبدالمطّلب و هم» ـ أي القائِلون بإمامة العبّاس ـ «قليلون و مع ذلك» ـ أي و مع قلّتهم ـ «فقد انقرضوا» ـ أي لم يبق منهم أحد في هذا الزمان ـ «و قـال بـاقي المسـلمين: إنّـه أبـوبكر بـن أبي‌قحافة و الحقّ هو الأوّل و احتجّ عليه المصنّف بوجوه:»

---

۱. من النسختين.
۲. الأصل: + كثيرة.
۳. الأصل: كعلمنا.
۴. الأصل: تزويج.
۵. الأصل: الإمامة.

«الأوّل: أنّ الإمام إن كان معصوماً فهو عليّ عليه السلام، و التالي» ـ و هو كون الإمام عليّاً عليه السلام ـ «كالمقدّم» ـ و هو كون الإمام معصوماً ـ «في كونه» ـ أي كون المقدّم ـ «حقّاً، بيان صدق المقدّم ما بيّنّا» فيما تقدّم «من وجوب العصمة» في الإمام.

«و بيان الملازمة» بين وجوب العصمة و تعيين عليّ عليه السلام للإمامة «: أنّ الاتّفاق واقع علىٰ أنّ أبابكر و العبّاس كانا غير معصومين، فتعيَّنَت إمامة عليّ عليه السلام» لوقوع الإجماع علىٰ أنّ الإمام بعد الرسول [صلّى اللّه عليه و آله][1] هو أحد هؤلاء الثلاثة، فإذا انتفت الإمامة عن اثنين منهم تعيّن الثالث لها.

«الثاني: أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله نصّ علىٰ عليٍّ عليه السلام» ـ أي بالإمامة بعده بلافصل ـ «بالأقوال الصريحة» التي لا احتمال فيها، «فإنّ الشيعة علىٰ اختلاف طبقاتهم و تباعد أمكنتهم ينقلون تواتراً أنّ جماعة متواترين[2]» ـ أي واحد بعد واحد يُفيد قولهم العلم ـ «أخبروهم إلىٰ أن ينتهي النقل كذلك» ـ أي أخبر كلّ واحد منهم عن جماعة أفاد قولهم العلم لكثرتهم ـ «إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله أنّه استخلفه» ـ أي جعله خليفة له بعده بلا[3] فصل ـ «و قال له: "أنت الخليفة من بعدي" و قال» مخاطباً لجميع أصحابه «: "هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي"».

«لايقال: لم لاتكون هذه الأقوال مبتدعة».

«لأنّا نقول: لو كان كذلك لعلم وقت ابتدائها كغيرها من أقوال الفرق المبتدعة» و الخوارج والغلاة و المجسّمة، «و كما نعلم أنّ مذهب الشافعي و أبي‌حنيفة مثلاً ظهرا في وقتهما».

«الثالث: أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله نصّ عليه بالأفعال» ـ أي فعل معه أفعالاً توجب العلم بأنّه خليفة [١٣٦ آ] من بعده ـ، «كما نصّ عليه بالأقوال، فإنّه ظهر له من الاختصاص به صلّى اللّه عليه و آله و القرب منه ما لايحصل لأحدٍ كإخائِه [له] و إنكاح ابنته سيّدة نساء العالمين فاطمة عليها السلام و لم يولّ عليه أحداً من الصحابة و لم يبعثه في جيش أو أمرٍ[4] إلّا

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: متواترة.
٣. الأصل: علىٰ.
٤. الأصل: امرة.

وهو الوالي[١] عليه و لم يَنْقِمْ عليه أمراً[٢] البتّة مع ملازمته و كثرة مصاحبته مع توجّه عتبه صلّى اللّه عليه و آله علىٰ كثير من الصحابة» و غير ذلك من الأفعال المُؤْذِنَةِ[٣] بكونه خليفة بعده.

«الرابع: ما تواترت به الشيعة و نقله غيرهم أيضاً [من معجزاته» ـ أي][٤] من[٥] معجزات أمير المؤمنين عليه السلام ـ «و إخباره بالغيب» كإخباره بقتل الحسين عليه السلام و موضع مصرعه «و أفعاله الخارقة للعادة» كقلعه باب خيبر و قوله: "و اللّهِ ما قلعتُ بابَ خيبر بقوّة جسمانيّة، بل بقوّة ربّانيّة أو إلهيّة" «عقيب ادّعائِه الإمامة و ذلك يدلّ علىٰ صدقه بالضرورة».

«الخامس: ما ورد في *التوراة* و *الإنجيل* من التصريح بإمامته عليه السلام في مواضع كثيرة نقلها أصحابنا».

[المسألة السابعة: في الجواب عن اعتراضات الخصوم]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضاتهم، عدم علمهم بذلك لايقدح في التواتر، لعدم مخالطتهم لنا و لدخول الشبهة و التقليد، و لايلزم مثل ذلك في إنكار البلدان لعدم الداعي، وبالدواعي فَارَقَ نَقْلُ تأميرِهِ وِ إِمامَتِهِ[٦] نَقْلَ تأميرِ غيرِهِ و سائِرِ الحوادث».

«و يوضّحه أنّ كيفيّات العبادات ممّا وقع [النزاع] فيها و فُقِدَ النقلُ القاطعُ، فلو كان ما ذكروه دون ما ذكرناه لم يقع[٧] النزاع كما لم يقع[٨] في الأصل مع[٩] تساويهما في النصّ[١٠] و إلّا لم يصحّ الامتثال، و الاعتذار بوقوعها[١١] مختلفاً يوجب [نقل وقوعها مختلفاً][١٢]، و لأنّهم يقولون: إنّ النصّ وقع علىٰ[١٣] الفعل و خالفناه لشبهة و هذا ممّا يمكن قوله لهم[١٤] في هذا المقام، و لأنّ

١. الأصل: الولي.
٢. الأصل: و لم ينقم عليه أمرٌ، ب: و لم ينعم عليه أمراً.
٣. الأصل: المودّية.
٤. من النسختين.
٥. الف: ـ من.
٦. الأصل: تأخيره و إقامته.
٧. الف: لمرتفع.
٨. الف: كالمرتفع.
٩. الف: منع.
١٠. الأصل: الامتثال.
١١. الأصل و الف: وقوعها.
١٢. من النسختين.
١٣. الأصل: + هذا.
١٤. الأصل: قولهم.

معجزات الرسول[١] عليه [السلام][٢] قد وقعت و لم تتواتر و قد قابلهم أصحابنا في إنكار الثبوت وجودنا له ليس كتأمير[٣] زيدٍ في غزاة موتة بإنكار الانتفاء، إذ[٤] وجدناه ليس كانتفاء النصّ علىٰ أبي‌هريرة و كلّ جواب لهم فهو جوابنا».

«و الالتجاء إلىٰ سقوط تكليفهم ـ إذا لم يعلموا ـ باطل، لأنّهم قادرون[٥] على العلم بتخلية الشبهة و الاعتقادات الفاسدة، فهو كقول اليهوديّ: "إنّي[٦] لم أعلم نبوّة محمّد فيسقط تكليفي[٧]"».

«و المعارضة بأبي‌بكر في ادّعاء[٨] النصّ عليه فاسدٌ لأنّه غير معصوم و لا أفضلهم و لاعالماً بكلّ الأحكام، فيستحيل النصّ عليه، و لأنّ أحداً لايدّعي النصّ عليه إلّا شذوذٌ[٩] انقرضوا و ذهبوا و ما يدّعي ليس صريحاً، بل من أخفىٰ الخفيّ و ما ظهر من حاله و حال أوليائِه يمنع من وقوع النصّ عليه، و بمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالعبّاس».

«و عدم ذكر النصّ الجليّ يوم السقيفة و موافقة بعضهم بعضاً عليه كان لدخول الشبهة، و ظنّ القوم أنّ تقديم أبي بكر[١٠] للصلاة ناسخ لما تقدّم، و سكوت أميرالمؤمنين عليه السلام كان للتقيّة و الخوف علىٰ النفس تارة و الدين[١١] أخرىٰ، و ما نقل عنه[١٢] من التظلّم يدلّ علىٰ ما ذكرناه، و أمّا[١٣] نقل القوم لفضائِله فليس [موجباً][١٤] ضلال[١٥] أحد منهم و تفسيقه، و ليس كذلك نقل النصّ الجليّ، و النصّ الخفيّ يقارب نقل الفضائِل، لإمكان دخول [١٣٦ ب] الشبهة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات الخصوم علىٰ ماتقدّم مع الجواب عنها:»

«الأوّل: قالوا: ادّعيتم النقل المتواتر بالنصّ» ـ أي علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام من النبيّ

---

١. الأصل: النبّي.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: و جوزناله ليس كمارزيد.
٤. الأصل: إذا.
٥. الأصل: قادرين.
٦. الأصل: أي.
٧. الأصل: تكيفي.
٨. الأصل: ادعائه.
٩. ب: شذوذاً.
١٠. الأصل: أبابكر.
١١. الأصل: للدين.
١٢. الف و ب: عنهم.
١٣. الأصل: و ما.
١٤. من النسختين.
١٥. الف: لصلاح.

بالإمامة ـ. «و لو كان ذلك حقّاً لشاركناكم[١] في العلم به لعدم الاختصاص» ـ أي لعدم اختصاصكم باستفادة[٢] العلم من الخبر المتواتر من دوننا ـ. «لكنّا لانعلم ذلك» النصّ، «فلم يكن متواتراً».

«و الجواب: أنّ عدم علمكم بالمنقول» ـ يعني النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ـ «لايخرج النقل من كونه متواتراً» ـ أي في الجملة ـ. «لأنّ الناقل» ـ أي للنصّ ـ «هم الشيعة وأنتم غير مخالطين لهم و لامعاشرين، فانتفى العلم» ـ أي بالنصّ عنكم ـ «لذلك» ـ أي لعدم مخالطكم و معاشرتكم لناقليه[٣]، لا لعدم تواتره في الجملة، «أو» انتفىٰ[٤] العلم عنكم بالنصّ «لدخول الشبهة عليكم أو التقليد لمن سلف منكم» في انتفائِه.

«لايقال» ـ أي علىٰ هذا الجواب ـ «: لو جاز ذلك» ـ أي أن يختصّ العلم بالنصّ المنقول بالتواتر ببعض الناس و ينتفي عن آخرين لشبهة أو تقليد أو عدم مخالطة الناقلين له ـ «لجاز ذلك[٥] في البلدان»، أي المعلوم وجودها بالتواتر كمصر و خراسان و البصرة و التالي باطل قطعاً، فكذا المقدّم.

«لأنّا نقول»: نمنع[٦] الملازمة، فإنّ «الفرق واقع» ـ أي بين النصّ علىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام و بين وجود البلاد المذكورة ـ «لعدم الداعي إلىٰ إخفاء النقل هناك» ـ أي في صورة البلاد ـ «بخلاف صورة النزاع» و هي نقل النصّ المذكور، فإنّ الدواعي إلىٰ إخفائِه منتفية الوجود، إذْ أكثر سامعيه كانوا حاسدين لأمير المؤمنين عليه السلام لكثرة فضائِله و كمالاته مبغضين له لقتله المشركين من أقاربهم و أنسابهم و لطمع جماعة منهم في تحصيل[٧] الرئاسة لنفسه. «و لأجل الداعي» و اختلافه[٨] «وقع الفرق بين نقل [تأمير][٩] أميرالمؤمنين عليه السلام» علىٰ سائِر الخلق «و إمامته و بين تأمير غيره» في الجيوش و السرايا كزيد بن حارثة و أسامة بن زيد و خالد بن

---

١. الأصل: لشاركناهم.
٢. الأصل: في استفادة.
٣. الأصل: لنا عليه، الف: لنا قبله.
٤. الأصل: انتفاء.
٥. الف: ـ ذلك.
٦. الأصل: يمتنع.
٧. الأصل: لتحصيل.
٨. الأصل: اختلاف.
٩. من النسختين.

الوليد و غير ذلك من سائِر الحوادث في زمانه عليه السلام كقتل حمزة و جعفر عليهما السلام وتحويل القبلة إلىٰ الكعبة، فإِنّ الداعي إلىٰ كتمان [تأمير][١] أمير المؤمنين عليه السلام متحقّق موجود كما قلناه و مفقود بالنسبة إلىٰ تأمير المذكورين و الحوادث المذكورة.

قوله: «و ممّا يوضّح ذلك» ـ أي حصول التفاوت في النقل بسبب اختلاف الدواعي[٢] بأن يكون بعض المنقولات خالياً عن النزاع ليس فيه مخالف و بعضها محلّاً للنزاع و الخلاف مع اشتراك الكلّ في التحقّق و الوقوع ـ «أنّ كيفيّات العبادة» كالوضوء و الأذان «قد وقع النزاع فيها وفُقِدَ النقل القاطع» ـ أي المفيد للقطع ـ «فيها» و ارتفع النزاع في أصولها و وجد النقل القاطع فيها «مع تساوي العبادة و كيفيّتها» في إِيجابهما علىٰ المكلّف و حظر تركهما، «و كونهما منصوصين وإلّا لم يصحّ الامتثال»، فإِنّه على تقدير النصّ على الأصل دون الكيفيّة المطلوب وقوع الفعل عليها لايتمكّن المكلّف من الامتثال و هو الإِتيان بذلك الفعل مع كيفيّته المطلوبة و هو ظاهر.

قوله: «فإِنّه لو كان مايذكره الخصم متواتراً [١٣٧ آ] دون ما ذكرناه لم يقع النزاع[٣]» ـ أي في الكيفية ـ «، كما لم يقع في الأصل»، معناه أنّه لو كان ما يذكره الخصم و هو الخبر المفيد للقطع الخالي عن[٤] المخالف و النزاع متواتراً دون ما ذكرناه و هو الخبر المتنازع في مدلوله بسبب وجود الداعي إلىٰ إخفائِه و مصادمته للشبهة و التقليد له لزم [أن][٥] لايقع النزاع في كيفية العبادات كما لم يقع في أصولها و التالي باطل بالضرورة و للأتّفاق[٦] عليه، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّ العلّة في كون الأصل متواتراً هو كونه منصوصاً عليه و كون المكلّف ملزماً به ممنوعاً من تركه وهذا بعينه موجود[٧] في الكيفية لما بيّنّاه من وجوب النصّ عليها كالنصّ على أصلها، فوجب كونه متواتراً، فإِذا كان المتواتر[٨] عبارةً عمّا ارتفع النزاع والخلاف في مدلوله وجب ارتفاع النزاع و الخلاف في الكيفية لكونها متواترة حينئِذٍ و هو المدّعىٰ [لزومه][٩]. هذا هو المفهوم من كلام

---

١. من النسختين.
٢. الف و ب: الداعي.
٣. الأصل: الفراغ.
٤. الأصل: من.
٥. من النسختين.
٦. الف: الاتفاق.
٧. الأصل: موجوداً.
٨. الأصل: متواتراً.
٩. من النسختين.

الشارح دام ظلّه علىٰ تقدير أن يكون "كان" في قوله: "فلو كان ما يذكره الخصم متواتراً" ناقصةً و"متواتراً" الخبر، و الظاهر أنّ المصنّف رحمه اللّه أشار بقوله: "و بالدواعي فارق نقلُ تأميره[١] وإمامته نقل [تأمير][٢] غيره و سائِر الحوادث" إلىٰ جواب حجّة أخرىٰ للمخالف علىٰ عدم النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة أصلاً، لا على عدم تواتر نقله كالأولىٰ.

و تقريرها أن يقال: لو كان النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً لنقل إلينا كما نقل إلينا تأمير غيره ممّن أمّره النبي صلّى اللّه عليه و آله و لنقل كما نقلت الحوادث الواقعة في زمانه صلّى اللّه عليه و آله، و التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله و الملازمة هي تساوي الجميع في توفّر الدواعي علىٰ نقلها[٣].

و الجواب: المنع من الملازمة و ذلك لأنّ الداعي إلى إخفاء النصّ علىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام متحقّق كما بيّنّاه من قبل بخلاف تأمير غيره و وقوع الحوادث، فإنّه[٤] لا داعي [لأحد][٥] إلىٰ إخفائه، فلاجرم لم ينقل النصّ علىٰ تأميره وإمامته، كما نقل تأمير غيره.

قوله: «و يوضّحه» ـ أي يوضّح وجود الشيء مع عدم نقله متواتراً ـ «أنّ كيفيّات العبادة ممّا[٦] وقع النزاع فيها و فقد[٧] النقل القاطع»، فلو كان ما ذكروه حقّاً و هو أنّ نقل ما وقع النصّ عليه كونه متواتراً دون ما ذكرناه و هو جواز النصّ علىٰ شيءٍ و عدم نقله بالتواتر بسبب الداعي أو التقليد أو الشبهة لوجب أن تنقل كيفيّات العبادات بالتواتر و أن يرتفع النزاع و الاختلاف فيها، كما هو الحال في أصولها ليتحقّق[٨] النصّ عليهما معاً «و إلّا لم يصحّ الامتثال».

و يمكن أن يكون "كَانَ" هٰهنا تامّـةً، يعني وَقَعَ، او تَحَقَّقَ، أو وُجِدَ؛ و يصير معناه: فلو وَقَعَ أو وُجِد أو تحقّق ماذكروه و هو ما وقع الاتّفاق عليه دون ما ذكرناه وهو ما وَقَعَ الاختلاف فيه وجب أن يقع الاتّفاق علىٰ كيفيّات العبادات و أن لايوجد فيها اختلاف لوجود النصّ عليها و[٩]

---

١. الأصل: فعل تأخيره.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: بقاها.
٤. الأصل: فإنّ.
٥. من نسختين الف و ب.
٦. الأصل: فما.
٧. الأصل: قصد.
٨. الف و ب: لتحقّق.
٩. الف: أو.

تحقّقه لما تقدّم و هذا الاحتمال في كلام المصنّف أرجح منه في كلام الشارح، لأنّ المصنّف لم يذكر الخبر، فجعلها ناقصة توجب إضماره و ذلك خلاف الأصل و لايمكن أن يكون الظرف و هو قوله: "دونما ذكرناه" هو الخبر هنا لفساد المعنىٰ بخلاف الشارح دام ظلّه [١٣٧ ب]، فإنّه ذكر الخبر مع احتمال انتصاب[١] قوله: متواتراً على الحال.

«لايقال: العبادة كانت تقع مختلفة كما يقال: إنّه عليه السلام كان يكتفّ تارة و يسبل أخرىٰ»، فلاجرم حصل التواتر في الأصل ـ يعني الصلاة ـ و لم يحصل في الكيفيّة.

«لأنا نقول: ذلك» ـ أي وقوع العبادة مختلفة في الكيفية ـ «يوجب نقل وقوعها مختلفاً» لوجوب نقل الشيء[٢] على ما كان عليه «، لااختلاف نقل وقوعها و عدمه»، أي و عدم وقوعها.

«و أيضاً فإنّهم يقولون» في الجواب عن هذا الإلزام «: إنّ النصّ وقع على الفعل» ـ أي على العبادة و كيفيّتها ـ «و خالفناه لشبهة و هذا» الجواب «ممّا يمكن قوله لهم هٰهنا» ـ بمعنى[٣] أنّا نجيب عن دليلهم[٤] [به][٥] و هو أن نقول: النصّ وقع علىٰ إمامة أمير المؤمنين [عليه السلام] وخالف فيه من خالف في ذلك لشبهة[٦]، فلم يساو نقل تأمير غيره لخلوّه عن شبهة توجب خلاف[٧] قوله.

«و أيضاً فإنّ معجزات الرسول صلّى اللّه عليه و آله» ـ أي غير القرآن العزيز ـ «[قد][٨] وقعت و لم تتواتر»، فقد ظهر صدق قولنا: «ليس كلّ غير متواتر غير واقع» و حينئذٍ نقول: لايلزم من كون النصّ على [إمامة أمير المؤمنين عليه السلام غير متواتر عندكم غير واقع.][٩]

«[قالوا» ـ يعني المخالفين ـ «وجدنا][١٠] النصّ علىٰ تأميره» ـ أي تأمير أمير المؤمنين عليه السلام ـ «ليس[١١] كالنصّ على تأمير زيد في غزاة موتة، إذ[١٢] لم يقع فيه خلاف، فدلّ على

١. ب: انتصار
٢. الأصل: النبي عليه السلام.
٣. الأصل: يعنى.
٤. الأصل: ادلتهم.
٥. من الف و ب.
٦. ب: الشبهة.
٧. الأصل: بوجوب خلافه.
٨. من النسختين.
٩. من النسختين.
١٠. من النسختين.
١١. الف: ـ ليس.
١٢. الأصل: و.

الانتفاء»، أي انتفاء النصّ علىٰ تأمير أميرالمؤمنين عليه السلام.

«قلنا: نقابلكم بمثله، إذ قد وجدنا انتفاء النصّ علىٰ تأميره عليه السلام ليس كانتفاء النصّ علىٰ تأمير أبي‌هريرة»، إذ[1] لم يقع في انتفاء النصّ علىٰ تأمير أبي‌هريرة خلاف، [و قد][2] وقع الخلاف في انتفاء النصّ علىٰ تأمير أمير المؤمنين عليه السلام، فدلّ[3] علىٰ بطلان انتفاء النصّ عليه، و إذا بطل انتفاء النصّ علىٰ تأمير أمير المؤمنين عليه السلام ثبت النصّ علىٰ تأميره و هو مطلوبنا.

«قالوا: نحن غيرمكلّفين باتّباعه، إذا لم نعلم التواتر»، أي تواتر النصّ علىٰ إمامته.

«قلنا: لايشترط في التكليف العلم، بل إمكانه و هم قادرون عليه» ـ أي علىٰ النصّ المتواتر ـ بتخلية[4] الشبهة و الاعتقادات الباطلة و الاجتهاد» في تحصيل «الأدلّة» الدالّة، «و يجري ذلك» ـ أي قولهم: أنّا غير مكلّفين باتّباعه لعدم علمنا بتواتر النصّ عليه ـ «مجرىٰ قول اليهوديّ: لم أعلم نبوّة محمد صلّى اللّٰه عليه و آله، فلايجب عليَّ اتّباعُهُ»، فكما[5] أنّ ذلك غير مقبول[6] من اليهوديّ، فكذا هذا القول غير مقبول منكم.

«قالوا: ندّعي أنّ النصّ وقع علىٰ أبي‌بكر» ابن أبي قحافة[7] بالخلافة.

«قلنا: إنّ الفرق بين ما ادّعيناه» من النصّ علىٰ أمير المؤمنين [عليه السلام][8] «و بين ما ادّعيتموه» من النصّ علىٰ أبي‌بكر «: أنّا قد بيّنّا أنّ شرط الإمامة[9] العصمة و الأفضلية» ـ أي كونه أفضل ممن عداه من رعيّته ـ «و العلم بالأحكام» الشرعية «و ذلك غير موجود في أبي‌بكر، فيستحيل وقوع النصّ عليه، فيكون ما ذكرتموه» من دعوى النصّ عليه «كذباً».

«و أيضاً فإنّ المدّعي للنصّ» علىٰ أبي‌بكر «لم يدّع» أنّه منقول «بالتواتر، بل النقل الشاذّ؛ مع أنّ المدّعي لذلك قد انقرض» و بقي إجماع الأمّة علىٰ خلافه و هذا ممّا يدلّ علىٰ كونه كذباً و

---

١. الأصل: إذا.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: يدلّ.
٤. الف: بتجلية، و هو صحيح أيضاً.
٥. الأصل: فلما.
٦. مفتول.
٧. النسختان: ابن ابى قحافة.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: الامام.

إلّا لزم الإجماع علىٰ الخطاء و هو باطل بالاتّفاق.

«و أيضاً فإنّ المدّعي للنصّ علىٰ أبي‌بكر لم يدّع التصريح بذلك» ـ أي بإمامته و استخلافه على المسلمين بعد [١٣٨ آ] الرسول صلّى الله عليه و آله؛ «بل ادّعىٰ ما هو أخفىٰ الأشياء» دلالةً على خلافته، «فإنّهم قالوا: إنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله نصّ علىٰ أبي‌بكر، فإنّ امرأةً سألتِ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله عن أمرٍ، فقال: "إيتيني [في][١] غدٍ، فقالت: فإن لم أجدك يا رسول اللّه، قال: إمضي[٢] إلىٰ أبي‌بكر"، و إنّما قال لها ذلك لكونه خليفة له».

«و هذا استدلال سخيف جدّاً مع ثبوت[٣] النقل» ـ أي علىٰ تقدير صحّة هذا النقل و هو ممنوع ـ، «و يكفي في البطلان» ـ أي في بطلان مذهب هؤلآء الذين ادّعوا النصّ علىٰ أبي‌بكر ـ «الاستدلال بهذا» الخبر و تمسّكهم به.

«و أيضاً فما ظهر من حاله» ـ أي حال أبي بكر ـ «و حال أوليائه ممّا لايسوغ كمنعه فاطمة عليها السلام [من][٤] إرث أبيها مع وجود نصّ القرآن العزيز عليه و غير ذلك يمنع من وجود النصّ عليه و هذا برهان قاطع لمّيّ»، لأنّه استدلال بالعلّة علىٰ معلولها، فإنّ كلّاً من وقوع الخطأ منه و عدم عصمته و أفضليته و عدم علمه بالأحكام الشرعية علّة لعدم النصّ عليه.

«و بمثل ذلك يبطل دعوىٰ من ادّعىٰ إمامة العبّاس» بالنصّ عليه، فإنّه[٥] ليس معصوماً[٦] و لا أفضل، و ذلك علّة لعدم النصّ عليه.

«قالوا: لو كان عليّ عليه السلام منصوصاً عليه» ـ أي على إمامته ـ «لذكر الصحابة النصّ يومَ السقيفة» ـ يعني سقيفة بني ساعدة ـ «و لما اختلفوا في اختيار[٧] الأئمّة»، لكنّهم لم يذكروا النصّ في ذلك اليوم و اختلفوا في اختيار الأئمّة، فلايكون منصوصاً علىٰ إمامة[٨] [أمير المؤمنين

---

١. من النسختين.
٢. الأصل: امض.
٣. في *أنوار الملكوت*: "مع عدم ثبوت النقل" و هو أصحّ ممّا ورد في *إشراق اللاهوت*، و لهذا لايحتاج إلى توضيح الشارح السيد عميد الدين حيث قال: أي على تقدير صحّة هذا النقل و هو ممنوع.
٤. من النسختين.
٥. الأصل: + له.
٦. الأصل: معصوم.
٧. الأصل: اخبار.
٨. الأصل: امامته.

عليه السلام][1].

«قلنا: الناس في ذلك اليوم» ـ يعني يوم السقيفة ـ «[افترقوا][2]: منهم من طلب الخلافة لنفسه» كأبي بكر و عمر و عثمان «أو قريبه» كأنسابهم «و هٰؤلآء لم يُظهروه» ـ أي لم يُظهروا النصّ علىٰ عليٍّ عليه السلام ـ «لذلك» ـ أي لطلب[3] الإمامة كغيره، إذ كُلُّ مَنْ طلب أمراً، فإنّه لايسعىٰ في إظهار مايبطل أمره، بل يبذل جهده في إخفاء ما يناقض مطلوبه، «و منهم من ترك ذكره» ـ أي ذكر النصّ ـ «خوفاً» علىٰ نفسه من هٰؤلآء المقدّم ذكرهم، «و منهم من ترك ذلك حسداً» لأمير المؤمنين عليه السلام و بغضه له، «و منهم من تركه لعدم علمه به و لدخول الشبهة عليه، و منهم من ذكره و هم الأقلّون، فلم يعتدّوا[4]» ـ يعني أهل السقيفة ـ «به» ـ أي بذكر هٰؤلآء للنصّ لقلّتهم، و قد ظهر من هذا عدمُ الملازمة بين وجود النصّ علىٰ أميرالمؤمنين و بين ذكر الصحابة له يوم السقيفة.

«قالوا: تقديم النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله أبابكر في الصلوة ناسخ لما تقدّم من الأدلّة».

«قلنا: هذا باطل من وجوه:»

«الأوّل: المنع من النقل» ـ أي من[5] صحّته ـ «، بل المنقول أنّ رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله كان مريضاً و سمع الصلوة، فقال: مَنْ تقدّم؟ قالوا: أبوبكر، فقال: أخرجوني، فخرج علىٰ يد عليٍّ عليه السلام و العبّاس، فَتَقَدَّمَ و أَزاحَ أبابكر و صلّىٰ بالناس».

«الثاني: سلّمنا» ـ أي صحّة نقل هذا الخبر ـ «، لكنّه لايدلّ على النصّ، فإنّ تقديمه في الصلوة لايدلّ على شيءٍ من الإمامة أصلاً».

«الثالث: لو دلّ» ـ أي تقديمه في الصلوة ـ «علىٰ إمامته لكان من أخفىٰ الأدلّة، فكيف يكون معارضاً لما تقدّم من الأدلّة القاطعة» و هي النصوص الدالّة علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

«قالوا: سكت أميرالمؤمنين عليه السلام عن طلب الخلافة، فلو كان منصوصاً عليه»

---

١. من النسختين.

٢. من ألف و لم ترد في الأصل و نسخة ب.

٣. الأصل: طلب.

٤. الأصل: و لم يعيدوا.

٥. الأصل: عن، الف: في.

بالإمامة «لامتنع ذلك».

«قلنا: إنّما سكت عليه السلام للتقيّة و الخوف [١٣٨ ب]، و لأنّه لمّا سأله العبّاس عن السبب عن ترك مبايعته» حين قال له: "أُمْدُدْ يدَكَ أبايعك حتّى يقول الناس: عمُّ رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله بايع ابن عمّه، فلايختلف عليك[١] اثنان"، «فقال له: إنّ رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله أمرني بالسكوت لمكان[٢] التقيّة[٣]، فقال: الدين و التقيّة معاً يقتضيان ذلك» ـ أي السكوت ـ «و ما نقل عنه عليه السلام من التظلّم على الجماعة و الاشتكاء منهم يدلّ على ذلك»، أي علىٰ أنّ سكوته لاعن اختيارٍ و إيثارٍ، بل عن خوفٍ و تقيّةٍ.

«و نَقْلُ القومِ» ـ يعني المخالفين ـ لفضائِل صاحبهم» ـ يعني أبابكر ـ «لايوجب ضلال أحدٍ و لا تفسيقه[٤]» ـ أي جعله فاسقاً ـ «بخلاف نقل أصحابنا للنصّ الجليّ علىٰ[٥] عليٍّ عليه السلام، فإنّه يوجب ضلال مخالفه و تفسيقه» ـ أي و تفسيق مخالفه ـ و معنىٰ ذلك أنّ المخالفين قالوا: إنّ فضائِل أبي‌بكر[٦] و ما جاء فيه من المدح و الثناء منقول عندنا بالتواتر و إن كنتم تخالفونا[٧] فيه، كما زعمتم أنتم أنّ النصّ علىٰ أميرالمؤمنين منقول عندكم بالتواتر مع مخالفتنا إيّاكم فيه، فكما[٨] أنّكم لم توجبوا علىٰ أنفسكم متابعتنا في إمامة أبي‌بكر و لا مخالطتنا لتعلموا الأخبار التي رويناها في مدحه بحيث تصير عندكم متواترة و لم تكتفوا بإمكان صحّة أخبارنا، فكذا نحن لايجب علينا التفحّص و لا مخالطتكم بحيث نعلم ما تروونه من النصّ علىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام ولانكتفي في ذلك بإمكان صدقكم.

فيقال لهم في جواب ذلك: الفرق حاصل بيننا و بينكم و ذلك أنّ أخباركم المتضمّنة لفضل أبي‌بكر و مدحه و الثناء عليه لاتوجب ضلال مخالفه و متّبع غيره و لاتفسيقه، إذ ليس كلّ ممدوح و صاحب فضيلة يجب أن يكون إماماً متّبعاً، فلهذا لايجب علينا تتّبع[٩] تلك الأخبار

١. الف: فلايتخلّف عليكم.
٢. الأصل: + الدين و.
٣. ب: الفتنه.
٤. الأصل: و لا تفسيقهم.
٥. الأصل: عن.
٦. العبارة من "لفضائِل صاحبهم ـ يعنى أبابكر" إلىٰ "إنّ فضائل أبى بكر" محذوفة في نسخة ألف.
٧. الف: مخالفونا.
٨. الاصل: و كما.
٩. الأصل: يمتنع.

و معرفة صحّتها، لأنّه على تقدير صحّتها و تواترها لايلحقنا بمخالفته و اتّباع غيره ضلال و لاإثم.

و أمّا النصّ على أميرالمؤمنين عليه السلام بالإمامة فإنّه يقتضي ضلال مخالفه و تفسيقه ويجب علىٰ كلّ عاقلٍ الاحتراز من الضلال و الفسق، فلهذا أوجبنا عليكم التفحّص عن النصّ ومخالطة الشيعة و تتبعّ أخبارهم لتعلموا به و الإمكان كافٍ في ذلك، لأنّ تجويزه يوجب لكم الخوف و دفع الخوف واجب عقلاً و هذا هو المفهوم من كلام الشارح دام ظلّه هيٰهنا.

أمّا كلام المصنّف رحمه اللّه تعالىٰ هنا، فالذي يظهر منه أنّ "الهاء" في قوله: "و أمّا نقل القوم لفضائِله" عائِدة إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام لاصاحبهم، و يفهم من كلامه هيٰهنا أنّه جواب سؤال يورد علىٰ قولنا: إنّ عدم تواتر النصّ عند المخالف إنّما كان لتحقّق سؤال يورد علىٰ قولنا: إنّ عدم تواتر النصّ عند المخالف إنّما كان لتحقّق دواعي السلف إلىٰ إخفائِه.

تقرير السؤال أن يقال: لو كان للسلف داعٍ إلىٰ إخفاء النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة لما نقلوا شيئاً من فضائله و مناقبه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أن الموجب لتحقّق الداعي إلىٰ إخفائِه إنّما هو بغضهم له و عداوتهم له و ذلك بعينه موجب لتحقّق الداعي إلىٰ إخفاء الفضائِل والمناقب و عدم ذكر شيءٍ منها، و أمّا بيان بطلان التالي فظاهر، فإنّ أكثر السلف ممّن ادّعى الإمامة[1] و غيرهم من أصحابهم و المتعصّبين[2] لهم [١٣٩ آ] نقلوا كثيراً من فضائِل أميرالمؤمنين عليه السلام و مناقبه.

و الجواب: المنع من الملازمة و الداعي لهم إلىٰ كتمان النصّ علىٰ أمير المؤمنين ليس العداوة و البغضاء بمجردهما، بل ذلك منضمّاً إلىٰ طمعهم في الإمامة و منعه منها و إيهام عامّة الناس أنّهم محقّون و ذلك لايمكن تحقّقه مع إظهار النصّ، لأنّهم إذا أظهروه[3] ظهر للمسلمين ضلالهم و فسقهم و عدم صلاحيتهم للإمامة بخلاف نقلهم لفضائِله، فإنّه لايوجب كونهم ضلالاً و لا فسقةً بمجرّد مخالفته، بل ربّما كان الداعي لهم إلىٰ إظهار فضائِله عليه السلام إزالة التهمة[4]

---

١. الف و ب: + له.

٢. ب: المبغضين.

٣. الأصل: ظهره.

٤. الاصل: الهمة.

عنهم بعداوته و اتّفاقهم علىٰ إخفاء النصّ.

قوله: «و أمّا نقل النصّ الخفيّ فإنّه يقارب نقل الفضائل، فلا يقتضي مخالفته فسقاً و لا ضلالاً، لإمكان دخول الشبهة»، لكونه محلَّ البحث و النظر و معناه علىٰ مايظهر من كلام المصنّف أنّ نقلَ المخالفين و سلفهم للنصّ الخفيّ علىٰ إمامة أميرالمؤمنين لايدفع عنهم احتمالَ إخفائهم النصَّ الجليَّ لما ذكرناه في نقل الفضائل بعينه، فهو مقارب [له][1]، لأنّه لايوجب ضلالَ مخالِفِه و لافسقِهِ و لأنّ [فيه][2] دَفْعَ التهمة بإخفاء النصّ الجليّ.

[المسألة الثامنة: في النصّ الخفيّ]

قال المصنّف: «القول في النصّ الخفيّ ممّا لاشكّ في تواتره، لأنّ اليهوديّ و النصراني نقله فضلاً عن [فرق][3] المسلمين و ذلك[4] قوله:

"أنتَ مِنّي بمنزلةِ هارون مِن موسىٰ إلّا أنّه لانبيَّ بعدي" و [قوله: "مَنْ كُنْتُ مولاه فعليٌّ مولاه"][5] إلىٰ غيرهما من النصوص و لفظة "مولىٰ" صريحة[6] في الإمامة و دليله أقوال أهل اللغة، لأنّها بمعنىٰ أولىٰ، و منه قوله[7] تعالىٰ: النّارُ هِيَ مَوْليٰكُمْ» ـ أي أولىٰ بكم و إن كانت مشتركة إلّا أنّ القرائن المنقولة في الخبر تدفع[8] احتمالاً[9] غيرها، و تهنية الصحابة له تدلّ على ذلك و إلّا فأيُّ معنى لتهنيته بذلك، مع أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله لم يزل يذكر فضائله و فضائل غيره أيضاً، واحتجاجات أميرالمؤمنين عليه السلام في مواضع كثيرة تدلّ علىٰ ما ذكرناه، و مقدّمة الخبر صريحة أيضاً و إلّا لم يحسن فاء التعقيب، و خبر المنزلة دليل و إلّا لم يكن للاستثناء فائدة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه أخرىٰ[10] دالّة علىٰ إمامة إمامنا أمير المؤمنين علّي بن

---

١. من النسختين.
٢. من النسختين.
٣. من النسختين، في ب: عن قوله فرق.
٤. الف و ب: كذلك.
٥. ما بين الحاصرتين زيادة في *أنوار الملكوت* و كتاب *الياقوت*.
٦. الأصل: مريح.
٧. سورة الحديد، الآية ١٥.
٨. الأصل: ترفع.
٩. الأصل: احتمال، الف: احتمالات.
١٠. في النسخ الثلاث: آخر.

أبي طالب عليه السلام تحتاج إلىٰ مزيد فكر و لهذا» ـ أي و لاحتياجها إلىٰ زيادة فكر و تأمّلٍ ـ «سمّيت خفيّة، و قد كثر أصحابنا منها» ـ أي نقلوا منها كثيراً ـ «و غيرهم من المخالف حتّى اليهود و النصارىٰ، فإنّهم نقلوا فضائله و قربه من النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله و اختصاصه [به][1] و شدّة ملازمته له[2] و طول صحبته بحيث لم يحصل[3] لأحدٍ من الصحابة الجزء اليسير بالنسبة إليه عليه السلام» ـ أي إلىٰ ما حصل له من القرب و الاختصاص و الصحبة ـ «و ذلك» ـ يعني القرب و شدّة الملازمة و الاختصاص و طول الصحبة ـ «يدلّ علىٰ أفضليّته علىٰ غيره» و متىٰ ثبت كونه أفضل من غيره ثبت كونه إماماً علىٰ الكلّ بدليل «أنّ تقديم المفضول» علىٰ الفاضل «قبيح علىٰ ماتقدّم»، و قد ذكر المصنّف رحمه اللّٰه تعالىٰ هٰهنا حديثين[4] متواترين» عن النبيّ [صلّى اللّٰه عليه و آله][5] «دالّينِ على إمامته و اقتصر عليهما لكثرة هذا الباب» ـ يعني الدلائل علىٰ إمامته من الآيات الإلهية و الأحاديث النبويّة و لزوم طريقة الاختصار في هذا الكتاب.

[الاوّل: خبر المنزلة]

«الأوّل: قوله صلّى اللّٰه عليه و آله: "أنت منّي بمنزلة هارون [١٣٩ ب] من موسىٰ إلّا أنّه لانبيّ بعدي" و الاستدلال» بهذا الحديث على إمامته عليه السلام «يتوقّف علىٰ أمورٍ:»

«الأوّل: أنّه صلّى اللّٰه عليه و آله أراد بالمنزلة هٰهنا كلّ المنازل» ـ أي التي لهارون من موسىٰ عليهما السلام ـ «لوجهين: الأوّل: أنّ المفهوم من قول» الإنسان لغيره «: أنت عندي بمنزلة زيد منزلته في جميع الأمور و ذلك مشهور معروف» بين أهل العرف و اللغة. «الثاني: أنّه صلّى اللّٰه عليه و آله استثنىٰ منه» بقوله: "إلّا أنّه لانبيّ بعدي". «و لو كان مفرداً لاستحالَ[6] الاستثناء منه»، لأنّ الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، و إنّما يجب[7] دخول مايصحّ استثناؤه من هذا

---

١. من الف.
٢. الف: ـ له.
٣. الأصل: لايحصل.
٤. الأصل: حدثين.
٥. من النسختين.
٦. في النسخ الثلاث: استحال.
٧. الف: ـ و إنّما يجب.

اللفظ، إن[١] لو كان[٢] عامّاً مستغرقاً لذلك كلّه.

«الثاني: أنّ هارون عليه السلام كان خليفةَ موسىٰ عليه السلام و ذلك معلوم بالتواتر».

«الثالث: أنّ من جملة منازل هارون أنّه لو بقي بعد أخيه لكان خليفةً» له علىٰ أمّته، «و ذلك ظاهر» غنيٌّ عن البيان، «لأنّ عزله عمّا ثبت له من المرتبة إنّما يكون لصدور ذنب عنه و ذلك مستحيل في حقّ الأنبياء عليهم السلام» لما ثبت من عصمتهم و قد كان خليفةً له في حال حيوته، فلو كان بعد وفاته غير خليفة لكان معزولاً عن مرتبته.

«إذا ثبتت هذه المقدّمات وجب أن يكون عليّ عليه السلام خليفة رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله بلا فصلٍ» و هو المطلوب.

[الثاني: خبر الغدير]

«الثاني: خبر الغدير و هو أنّه صلّى اللّٰه عليه و آله لمّا رجع [من][٣] حجّة الوداع كان سائِراً وقت الظيهرة[٤]، فأمر» أصحابه «بالنزول بغدير خم[٥] و جعل الأحمال[٦] علىٰ شبه المنبر و صعد عليه و قال: "أيّها النّاس، ألَسْتُ [أولىٰ][٧] منكم من أنفسكم، قالوا: بلىٰ يا رسول اللّٰه، قال: فمن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه و من كنت نبيّه فهذا عليّ أميره، اللّهمّ والِ من والاه و عاد من عاداه وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ واخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ و أدرِ الحقّ مع عليٍّ كيف ما دار". و لفظة "مولىٰ" يدلّ علىٰ معانٍ متعدّدة بالاشتراك» ـ أي علىٰ سبيل البدل ـ «و من جملتها» ـ أي من جملة تلك المعاني المدلول عليها ـ «الأولىٰ» و ذلك منقول «عن أهل اللغة» و المرجع في موضوعات الألفاظ إليهم، لأنّهم واضعوها.

---

١. الف: ـ إن.

٢. الف: لو لكان.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الظهر.

٥. الأصل: هم.

٦. الأصل: الأجمال، الاحمال جمع الحِمْل و هو ما يُحْمَل.

٧. من النسختين.

«و لقوله[١] تعالىٰ: «مَأْوٰاكُمُ النّٰارُ هِيَ مَوْلاٰكُمْ» ـ أي أولىٰ بكم[٢]، و هو» ـ أي الأولىٰ ـ هـو «المراد» من لفظة "مولىٰ" في هذا الخبر «لوجوه:»

«الأوّل: أنّ القرائِن المنقولة في الخبر» و مقدّماته «تدلّ عليه» ـ أي علىٰ أنّه أراد هذا المعنىٰ ـ أعني الأُولىٰ[٣] من لفظة "مولىٰ" هنا و يستحيل إرادة غيره من معاني "مولىٰ" كابن العمّ و العتيق[٤] و المعتق و الحليف و الجار، فإنّه من المستحيل «أن يفعل النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله ما فعله» من النزول وسط النهار و تعبئة الرحال على شبه[٥] المنبر و جمع الناس و مخاطبتهم آخذاً بيد عليٍّ عليه السلام لبيان أنّ من كنت ابن عمّه فعليّ بن أبي طالب ابن عمّه، أو من كنت جاره فـعليّ جاره، أو من كنت حليفه فعليّ حليفه، «هذا» ـ يعني القول بإرادة شيء من هذه المعاني المذكورة بهذا اللفظ في الخبر المذكور ـ «لايقوله محصّل».

«الثاني: أنّ الصحابة هنّوه» ـ أي هنّوا عليّاً عليه السلام ـ «بذلك» ـ أي بما قاله النبي صلّى اللّٰه عليه و آله و هو الخبر المذكور ـ «حتّى قال له عمر بن الخطّاب: "بـخٍ بـخٍ لك يـا عـليّ، أصبحت مولاي و مولىٰ كلّ مؤمنٍ و مؤمنةٍ"، و التهنية إنّما تكون بالإمامة لاستحالة التهنية على ما تقدّم» ـ يعني أحد المعاني الموضوع لها لفظة "مولىٰ" غير "الأولىٰ" و هو ابن العـمّ و الجـار و الحليف و المعتق.

«الثالث [١٤٠ آ]: أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام احتجّ بهذا الحديث على الإمامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابة و لم ينكروا[٦] عليه و ذلك يدلّ على اتّفاقهم على إرادة الإمامة من لفظة الخبر، إذ لو كان المراد بها أحد المعاني المغايرة للأولىٰ من معاني "مولىٰ" لم يكن فيه دلالة على الإمامة و لو كان كذلك لأنكر عليه الصحابة.

الرابع: «أنّ مقدمة الخبر تدلّ عليه»، أي على إرادة "الأولىٰ" من لفظة "مولىٰ" في هذا الخبر،

---

١. الأصل و الف: النار مولاهم؛ ب: النار موليكم و الصحيح ما أثبتناه في المتن، سورة الحديد، الآية ١٥.

٢. الأصل و الف: بهم.

٣. الأصل: الاوّل.

٤. الف: ـ العتيق.

٥. الأصل و ب: صفة.

٦. ب: لم يذكروا.

و هو قوله صلّى اللّه عليه و آله: « ألست أولىٰ بكم من أنفسكم» و ذلك و إن كان مستعملاً في الاستفهام، إلّا أنّه ذكر للتقرير و التمهيد كقوله[١] تعالىٰ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلىٰ﴾، «ثمّ أتىٰ بفاءِ التعقيب»، فقال: مَنْ كُنْتُ مَوْلاٰهُ فَهذٰا عليٌّ أو فعليٌّ مَوْلاٰهُ، «و ذلك نصّ في أنّ المراد بالمولىٰ الأولىٰ» ـ أي بالتصرف[٢]، لأنّ اللفظ الموضوع للمعاني المتعدّدة على سبيل الاشتراك يجب حمله علىٰ أحدها[٣]، إذا كان ثَمَّ قرينة[٤] تدلّ على إرادته، و لاقرينة أوضح دلالة علىٰ[٥] إرادة [هذا][٦] المعنىٰ من مقدّمة الخبر.

[المسألة التاسعة: في تتبّع اعتراضات الخصوم]

قال المصنّف: «تتبّع اعتراضاتهم، القدح بعدم[٧] الإمامة في الحال فاسد، لأنّا نقول بها تارة و نحمل الكلام على الاستحقاق عاجلاً و التصرّف أجلاً ثانياً، أو نترك الظاهر لدليل ثالثاً».

«و حمله علىٰ واقعة زيد بن حارثة هذيانٌ، لقتله[٨] في موتة و المقدّمة تدفعه وتدفع كلّ احتمال، و لايصحّ حمله على وقت البيعة، لأنّ النبيّ عليه السلام مولى[٩] المتقدّمين، و لأنّ أحداً لايثبت[١٠] الإمامة له، إذ ذاك بالنصّ، وقد أبطل أصحابنا كلّ الاحتمالات، و الإمامة ظاهرة وإرادة الغير تلبيس لايجوز للحكيم، و ليس هذا كمتشابه القرآن لِلطف في ذاك عند التأمّل دون هذا».

«و القدحُ بموت هارون قبل موسىٰ فاسدٌ، لأنّه مستحيل في الحياة، و لأنّه لوبقي لتصرّف، ولأنّ الاستثناء يَدْفَعُهُ، و حَمْلُهُ علىٰ خلافة المدينة فاسدٌ، لأنّ[١١] غيرَهُ قد وليها، فأيُّ فخرٍ له حتّٰى يبتهجَ و يفتخرَ به، و الاستثناءُ يدفَعُهُ أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه من الاعتراضات أوردها الخصوم[١٢]» علىٰ الاستدلال

---

١. سورة الاعراف، الآية ١٧٢.
٢. ب: ـ أي بالتصرف.
٣. الأصل: أحدهما.
٤. الأصل: قرنه.
٥. الف: ـ إرادة.
٦. من الف و ب.
٧. الأصل: بعد.
٨. الأصل: القبلة.
٩. الأصل و ب: تولى، الف: لايولى.
١٠. الأصل: الايثبت.
١١. الأصل: فإنّ.
١٢. الأصل: الخصم.

بالحديثين المذكورين علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

«قالوا: حديث الغدير يدلّ على الإمامة في الحال و أنتم لاتقولون به، إذ[١] في حياة الرسول صلّى اللّه عليه و آله لا ولاية لأحدٍ غيره بالاتّفاق، و بأنّه يحتمل أن يكون الحديث» ـ يعني حديث الغدير و اللام فيه للعهد ـ، «و قد خرج على سبب و هو واقعة زيد بن حارثة» و ذلك أنّه قد روي أنّه وقع بين أمير المؤمنين عليه السلام و بين زيد بن حارثة كلام، فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام: أ تقول هذا لمولاك، فقال له: لستَ مولايَ و إنّما مولاي رسول اللّٰهِ صلّى اللّٰه عليه و آله، فقال رسول اللّٰه[٢] [صلّى اللّٰه عليه و آله][٣]: "مَنْ كُنْتُ مَوْلاٰهُ فعليٌّ مَوْلاٰهُ" و أراد بذلك قطع ما كان من زيدٍ و بيان أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام بمنزلته في كونه مولىٰ له.

قوله: «أو علىٰ وقت[٤] البيعة»، أي و يحتمل أن يكون المراد بالحديث الإمامة وقت البيعة لأمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعد عثمان، «و نحن نقول بموجبه، إذ هو إمام في تلك الحال و هو أولىٰ [١٤٠ ب] من غيره حينئذٍ، و بأن الحديث المذكور يحتمل غير الإمامة»، لأنّ لفظة "مولىٰ" له معان متعدّدة غير الأولىٰ، فيحتمل أن يكون المراد أحدها، «و إن كانت الإمامة ظاهرة فيه» بمعنىٰ أنّ احتمال إرادة الإمامة منه أرجح من احتمال إرادة غيره من المعاني، لكنّ الظهور لايقتضي الوجوب بحيث يمتنع إرادة[٥] نقيضه «كمتشابه القرآن» كقوله[٦] تعالىٰ: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [و قوله[٧] تعالىٰ]: ﴿و تَجْرِيْ بِأَعْيُنِنٰا﴾، [و قوله[٨] تعالىٰ]: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾، فإنّ هذه الألفاظ ظاهرة في الأعضاء الجسمانية مع أنّه يجب العدول عن الظواهر لحصول الدليل الدالّ على خلافها.

«و حديث المنزلة» و هو قوله: "أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هٰارُوْنَ مِنْ مُوْسىٰ إلّا أَنَّهُ لانَبيَّ بَعْدِي" «لايدلّ علىٰ الإمامة، فإنّ هارون مات قبل موسىٰ عليه السلام، فلايعلم حاله» بعد[٩] موسى عليه

---

١. الأصل و ب: أو.
٢. الف و ب: ـ رسول اللّٰه.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: وقعت.
٥. الأصل: إرادة، أي تكررت هذه الكلمة.
٦. سورة الفتح، الآية ١٠.
٧. سورة القمر، الآية ١٤.
٨. سورة البقرة، الآية ١١٥.
٩. الأصل: موت.

السلام «هل يكون إماماً أم لا، و يحتمل أن يكون المراد» من هذا الحديث «استخلافه على المدينة لا الإمامة»، لأنّه صلّى اللّه عليه و آله قال هذا الحديث عند استخلافه لأميرالمؤمنين عليه السلام على المدينة و مضيه إلىٰ غزاة تبوك.

«[و][1] أجاب أصحابنا عن الأوّل بوجوه:»

«الاوّل: المنع من استحالة كونه إماماً في الحال و نقول: إنّه إمام في الحال، و غيره» ـ و هو الرسول صلّى اللّه عليه و آله ـ «أولىٰ منه بالتصرف» و نمنع وقوع الاتّفاق علىٰ خلاف ذلك.

«الثاني: يحمل علىٰ أنّه عليه السلام مستحقّ للإمامة عاجلاً و نفوذ[2] التصرّف منه يكون آجلاً» بعد الرسول صلّى اللّه عليه و آله.

«الثالث: أنّ الظاهر و إن دلّ علىٰ ثبوت الإمامة في الحال، لكنّا نتركه لدليل[3] أقوىٰ منه ونقول: المراد منه الإمامة بعد الرسول صلّى اللّه عليه و آله لأدلّة خارجة» ـ أي عن الحديث المذكور ـ «و ذلك غير مستبعد»، بل هذا هو الواجب، لأنّ اللفظ العامّ المقتضي لثبوت حكمٍ ما إذا خرج بعض جزئيات ذلك العامّ بدليل عن ذلك الحكم بقي الحكم ثابتاً في ماعداه، و كذلك المطلق إذا دلّ دليل على تقييده بقي معمولاً به في[4] جميع ما عدا[5] ما أخرجه القيد و هٰهنا الحديث كذلك، فإنّ مدلوله ثبوت الإمامة لأمير المؤمنين [عليه السلام][6] مطلقاً[7] من غير تقييد بالحال و الاستقبال، فإذا دلّ دليل علىٰ استحالة الإمامة في حياة الرسول صلّى اللّه عليه و آله لوجوب طاعته صلّى اللّه عليه و آله علىٰ جميع ماعداه صلّى اللّه عليه وآله و نفوذ أمره علىٰ كافّة الخلائِق، بقيت[8] دلالته على الإمامة بعده لعدم المعارض.

«و الحمل علىٰ واقعة زيد من حارثة لايقوله محصّل، لأنّ مقدّمة الحديث تدفعه» ـ أي تدفع احتمال إرادة ما ذكروه في قصّة زيدٍ و تدفع كلّ احتمال[9] غير الإمامة، و هي» ـ أي مقدّمة

---

١. من الف و ب.
٢. ب: يقول.
٣. الأصل: الدليل.
٤. ب: فى.
٥. الأصل: عداه.
٦. من النسختين.
٧. الأصل: تقيد.
٨. الأصل: تقييد.
٩. الأصل: + إرادة.

الحديث ـ «قوله صلّى اللّه عليه وآله: "أَلَسْتُ أَوْلىٰ مِنكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ، قالوا: بَلىٰ يا رسول اللّٰهِ، قال: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلاٰهُ فَهَذا عليٌّ مَوْلاٰهُ" و أيضاً فممّا يكذّب هذا الاحتمال أنّ زيد بن حارثة قتل مع جعفر بن أبي طالب عليه السلام في غزاة[1] موتة و حديث الغدير المذكور جرى بعد ذلك بمدّة متطاولة، لأنّه وقع بعد رجوع الرسول صلّى اللّه عليه وآله من حجّة الوداع، و لأنّه لو كان الحديث ورد على هذه القصّة[2] و كان مقصوراً عليها لم يحسن من أميرالمؤمنين عليه السلام أن يحتجّ به على الإمامة يوم الشورىٰ بمحضر من الصحابة و كان يجب أن يقول له الحاضرون: أيّ دلالة في ذلك على الإمامة و مراد الرسول صلّى اللّه عليه وآله منه كذا و كذا و لَمّا كان يحسن من عمر بن الخطّاب تهنية أميرالمؤمنين [١٤١ آ] بذلك و قوله: "بخٍ بخٍ أصبحتَ مولاىٰ و مولىٰ كلّ مؤمنٍ و مؤمنةٍ".

«و الحملُ علىٰ وقت البيعة[3] باطل» ـ أي حمل الحديث على إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام وقت بيعة الصحابة له بعد قتل عثمان باطل ـ «، لأنّ النبيّ عليه السلام هو المولّي للمتقدّمين» ـ يعني أبابكر و عمر و عثمان [4] علىٰ هذا التقدير ـ «لإجماع[5] أهل الحلّ و العقد كما يقوله الخصم».

و تقرير ذلك أن يقال: لو كان المراد من الحديث المذكور كونه عليه السلام إماماً بعد الثلاثة المتقدّمين لزم أن يكون النبيُّ صلّي اللّه عليه وآله المولّي لهم ـ أي الجاعل لهم خلفاءَ و الناصّ على إمامتهم ـ و التالي باطل بالإجماع، لأنّ أصحابنا ينفون إمامتهم مطلقاً و لا أثبتوها لا بالنصّ و لا بالإجماع من أهل الحلّ و العقد و خصومنا يقولون: إنّ إمامتهم ثابتة بالإجماع لا بالنصّ، فظهر أنّ التالي ـ و هو القول بكون النبيّ صلّى اللّه عليه وآله مُوَلّياً للمتقدّمين على أميرالمؤمنين عليه السلام ناصّاً علىٰ إمامتهم ـ باطلٌ، فيكون المقدّم ـ و هو كون المراد من الحديث المذكور إمامة أميرالمؤمنين بعد الثلاثة ـ باطلاً[6] مثله، و الملازمة ظاهرة، لأنّه صلّى اللّه عليه وآله إذ قال:

---

١. الأصل: عداه.
٢. الأصل و ب: القضية.
٣. الأصل: الغيبة.
٤. الف و ب: + أي.
٥. الف و ب: لاجماع.
٦. الأصل: باطل.

"مَنْ كنتُ مولاهُ بَعْدَ إمامةِ الثلاثةِ المتقدّمينَ" كان ذلك نصّاً على إمامتهم و هذا غاية مايمكن في تقرير هذا الجواب.

و قد أضفنا إلىٰ كلام الشارح دام ظلّه ما به تتمّ دلالته على هذا المعنىٰ، لأنّه بدونه لايفهم منه[1] كلام المصنّف و يمكن أن يكون قد تصحّف علىٰ ناسخ[2] الأصل و قد كان هكذا: «لأنّ النبيَّ صلّى اللّه عليه وآله مَوْلىٰ المتقدّمينَ» و تقرير الجواب علىٰ هذا أن يقال: لو كان المراد من الحديث إثبات الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام بعد الثلاثة المتقدّمين لزم أن [لا][3] يكون النبيُّ صلّى اللّه عليه وآله مولى لهم و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله؛ بيان الملازمة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لايكون مَولى للمتقدّمين علىٰ ذلك التقدير مطلقاً، إذ لا ولاية له في زمن النبيّ صلّى اللّه عليه وآله و لابعده، إذ لم يكن إماماً في زمانهم و يلزم من سلب ولاية أمير المؤمنين عليه السلام سلب ولاية النبيّ صلّى اللّه عليه وآله عليهم للحديث المذكور و هو قوله "فَمَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَليٌّ مَوْلاهُ". فإنّ ذلك يلزم بطريق عكس النقيض أنّ من ليس عليٌّ مولاهُ فَلَسْتُ مولاهُ، و هذا أنسب و أوضح دلالة[4].

قوله: «و لأنّ أحداً[5] لايثبت الإمامة حينئذٍ» ـ أي حين البيعة بعد موت الثلاثة ـ بالنصّ، إذ القائِل فريقان: منهم من أثبت الإمامة» ـ أي[6] لأميرالمؤمنين عليه السلام ـ «بالنصّ و هٰؤلآء

---

١. الأصل: من.
٢. الف و ب: ناسخي.
٣. الف و ب: ناسخي.
٤. و قد ذكر الشارح السيد عميد الدين تفسيرين في شرح كلام المصنف و هو قوله: «لأنّ النبيّ عليه السلام مَوْلَى المتقدّمين» و يمكن ان نفسّره بمايلي: أنّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات فرض الطاعة و الإمامة في الحال و جاز أن يعدل عن الظاهر بالدليل القاطع و لما اجتمعت الأمّة علىٰ أنّه لا اِمامَ مع النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال و أوجبناها بعد وفاته صلّى اللّٰه عليه و آله، لأنّه لامانع من ذلك و الظاهر يقتضيه و إذا لم نوجب الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام في زمن النبيّ عليه السلام لم نوجبها بعد عثمان أيضاً، لأنّا إنّما نفينا الامامة في الحال ـ أي زمن الرسول صلّى اللّه عليه وآله ـ و أخرجناها من عموم مايقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول ـ و هو عدم جواز الإمامة لأميرالمؤمنين(ع) مع النبيّ(ص)، لأنّ النبي(ص) هو مولى المتقدمين ـ ليس بثابت بعد وفاة النبيّ صلّى اللّه عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل، انظر: *الذخيرة*، صص ٤٥١ ـ ٤٥٢.
٥. الأصل: أحد.
٦. الأصل: + إمامة.

يقولون بإمامته بعد وفاة الرسول صلّى اللّه عليه وآله بلافصل، و منهم من أثبتها بالبيعة و هؤلآء لايقولون بالنصّ لاوقت البيعة و لاقبلها، فإحداث ثالثٍ» ـ أي قول ثالث مغاير للقولين اللذين اتّفق عليهما المسلمون ـ «باطل» و القول بثبوت إمامته عليه السلام وقت البيعة بالنصّ قول ثالث مغاير للقولين المذكورين، فيكون باطلاً. «و لمّا بطل القول الثاني» و هو نفي النصّ علىٰ إمامته عليه السلام باطل لما بيّنّا من كون السياق ـ أي سياق هذا الحديث ـ يدلّ على الإمامة قطعاً ـ أي دلالة قطعية لا احتمال فيها ـ، «تعيّن» القول «الأوّل» و هو إثبات إمامته عليه السلام بلافصل بالنصّ و هو المطلوب.

قوله: «و ليس ذلك [١٤١ ب] كالمتشابه» ـ أي ليس هذا الحديث كالمتشابه الذي له ظاهر و المراد منه خلاف ظاهره ـ «لوجود اللطف هناك» ـ أي في المتشابه، فإنّ المكلّف عند التأمّل و البحث عن المراد منه يحصل بالثواب ـ «و المفسدة» ـ أي و لوجود المفسدة ـ «هنا»، أي في إرادة غير الإمامة من هذا الحديث، لأنّ فيه تلبيساً و تعميةً[1] على الأمّة و ذلك لايجوز علىٰ الحكيم.

و أيضاً لانسلّم وجود الخطاب بالمتشابهات التي لها ظواهر عارياً عمّا يقتضي العدول عن تلك الظواهر، فإنّ ذلك عندنا غير جائزٍ وكذا عند أبي الحسين البصري و جماعة من الأصوليين، و أمّا المتشابهات المجملة و الآيات المذكورة الدالّة علىٰ ثبوت الأعضاء الجسمانية للّٰه تعالىٰ اقترنت[2] بها أدلّة العقل الدالّة علىٰ استحالتها عليه تعالىٰ، فلايقاس عليها مسألتنا[3]، فإنّ دلالة الحديث علىٰ الإمامة هٰهنا ليست مجملة، بل قطعيّة، «و القدح» في دلالة خبر المنزلة علىٰ إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام «لموت هارون عليه السلام قبل موسىٰ عليه السلام فاسد، لأنّ هارون عليه السلام كان خليفة موسىٰ عليه السلام في حال الحياة و يستحيل زوال هذه الصفة عنه في حال الحياة، لأنّها» ـ أي خلافته لموسىٰ بن عمران عليه السلام ـ «منزلة جليلة لايجوز أن تزول عن نبيّ بعد ثبوتها له» لكون ذلك موجباً للتنفير و انخفاض[4] المنزلة و ذلك محال علىٰ الأنبياء

---

١. الأصل: تعسة.

٢. الأصل: اقرت، ب: اقرنت.

٣. الأصل و الف: مسلتنا، ب: متلبساً.

٤. الأصل: انحفاظ.

عليهم السلام، «فكذا أميرالمؤمنين عليه السلام» ثبت له [هذه][1] المنزلة الشريفة، «فلايجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف» ـ أعني استحالة زوال هذه المنزلة ـ «لهارون عليه السلام، ولأنّ هارون عليه السلام لو عاش بعد موسىٰ عليه السلام لكان خليفةً له لما تقدّم من كون زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص» و هو محال، «و إذا ثبت لهارون هذه المنزلة و هي[2] الخلافة التقديرية» ـ أي للنبيّ[3] علىٰ تقدير حياته بعد موسىٰ عليه السلام ـ «ثبت لأمير المؤمنين عليه السلام حقيقةً» لتحقّق ذلك التقدير، «لأنّه عاش بعد الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله، و لأنّ استثناء النبوّة إخراج ما لولاه لوجب دخوله، و ذلك دليلٌ علىٰ عموم المستثنىٰ منه و شموله للمنازل بعده، «و أنّ المراد بالمنزلة هنا العموم، و حمله» ـ أي و حمل هذا الحديث ـ «علىٰ خلافة المدينة» حيث استخلفه رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وآله «باطل، لأنّ غيره من الصحابة[4] قد ولّيها فلا افتخار لأمير المؤمنين عليه السلام حينئذٍ في ذلك» ـ أي في كونه خليفة له على المدينة لتحقّقِ مشاركة غيره ممّن هو دونه له فيها ـ «مع أنّ الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله ذكر ذلك» ـ أي هذا الحديث ـ «في معرض التخصيص» ـ أي تخصيص أمير المؤمنين عليه السلام ـ «بالإعظام، و قد كان أميرالمؤمنين عليه السلام يفتخر بهذا الحديث و يبتهج به» و لو كان المراد استخلافه علىٰ المدينة لم يحسن ذلك.

«و أيضاً فالاستثناء» و هو قوله: "إلّا أنّه لانبيَّ بَعْدِي" «يدفع هذا الاحتمال» و هو إرادة خلافة المدينة خاصّة منه[5]، لأنّه يدلّ علىٰ العموم المنافي لكونه مقصوراً علىٰ خلافة المدينة.

[المسألة العاشرة: في أدلّة أخرىٰ على النصّ]

قال المصنّف: رحمه اللّٰه: «القول في أدلّة أخرىٰ علىٰ النصّ و ذلك قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُم اللّٰهُ و رَسُولُهُ» و لايجوز أن يخاطب به المؤمنين لأجل التهافت[6] ولاخطاب [١٤٢ آ] الكفّار

١. من النسختين.
٢. الأصل: هذا.
٣. الف و ب: التي.
٤. الأصل: + و.
٥. الف: منه.
٦. الأصل: التهاون، الف: الهافت.

للآية السابقة، و دفع الخاتم معلوم بالإجماع و لاقدح[١] بالأفعال في الصلاة، لأنّ ذلك ليس كثيراً، وقوله: "أَنْتَ وَصيّي" يدلّ عليه، و ولاية المدينة[٢]، و ترك عزله عنها يدلّ عليه، و عزل أبي‌بكر عن براءة يدلّ علىٰ أنّه لايصلح للإمامة، و لو لم يذكر نصّاً[٣] أصلاً لصحّ مذهبنا، لأنّ العصمة المشترطة تقتضي النصّ و قد اتّفقنا عَلىٰ فَقْدِهِ في أبي‌بكر، فَتَعَيَّنَ إمامُنا».

«و قدحهم[٤] بفترة الرسل[٥] ليس بشيءٍ، لأنها ليست بفترة إمام، والمعلوم من حال الأمم قبلنا ادّعاء العصمة في أشخاصٍ معيَّنينَ».

«و قد قدح أصحابنا في الاختيار بوجوهٍ ليس هذا موضع ذكرها و كذلك في أئمّة الخصوم».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه أُخَر دالّة علىٰ إمامة عليٍّ عليه السلام من طريق النصّ:»

[الدليل الأوّل على إثبات إمامة أميرالمؤمنين(ع) من طريق النصّ]

«الأوّل: قوله[٦] تعالىٰ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾، و تقرير الاستدلال بهذه الآية» على إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام «يتوقّف علىٰ مقدّمات:»

«إحديها: أنّ لفظة "إنّما" للحصر[٧]» و هو عبارة عن ثبوت الحكم للمذكور[٨] و نفيه عن غيره، «و ذلك» ـ أي كون لفظة "إنّما" للحصر[٩] ـ «معلوم عند أهل اللغة، قال الشاعر» و هو الفرزدق:

أنـــا الدافـــع الحـــامي الدمـــار ‏ ‏ ‏ ‏ «و إنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي»

«و قال» الأعشىٰ:

و لست بالأكـثر مـنهم حـطا ‏ ‏ ‏ ‏ «و إنّـــما الغـــرة للكـــاثر»

«و المطلوب» للشاعرين هيٰهنا من لفظة "إنّما" هو «ماقلناه» و هـو الحـصر و ذلك ظـاهر،

١. الأصل: لايقدح، ب: القدح.
٢. الأصل: ولايته على.
٣. الأصل: أيضاً.
٤. الف: وقد جهتهم.
٥. الأصل: الرسل.
٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.
٧. الأصل: الحصر.
٨. الف: في المذكور، ب: المذكور
٩. الأصل: الحصر.

«و لأنّ لفظة "إنّ"» موضوعة «للإثبات» و لفظة «ما للنفي» و ذلك في «حالة الإفراد»، فيكون «كذلك[1] حالة التركيب» و هو ضمّ إحديهما إلى الأخرىٰ حتّى تصيرا "إنّما". لأنّهما لوكان لهما معنى آخر مغاير لمعناهما قبل التركيب لزم النقل و هو خلاف الأصل، «و لايجوز تواردهما» ـ أي توارد النفي و الإثبات ـ «علىٰ محلّ واحد ضرورة» و إلّا لكان[2] ثابتاً منفيّاً و إنّه محال، «و لا ورود النفي» ـ أي صرفه ـ «إلى المذكور و صرف الإثبات إلىٰ غيره» ـ أي إلىٰ غير المذكور ـ «بالإجماع، فتعيّن العكس» و هو صرف الإثبات إلى المذكور و صرف النفي إلى غير المذكور، «و هو المطلوب».

«الثانية: أنّ المراد بالوليّ هنا المتصرّف و المستحقّ لوصف الأولىٰ، و هو معلوم من أهل اللغة حيث يقال: فلانٌ وليّ المرأة لمن هو أولىٰ بالعقد عليها و يصفون العصبة» ـ أي المتقرّبين بالأبوين، أو بالأب كالأخوة للأب أو لهما، و الأجداد كذلك[3] و الأعمام و أولادهم ـ «بأنّهم أولياء الدم، أي أولىٰ بالمطالبة به و يقولون للمرشّح[4] للخلافة: إنّه وليّ عهد المسلمين ـ أي هو الأولي بتدبيرهم و لمّا وجد المعنى المشترك» ـ و هو الأولىٰ ـ «في هذه المواطن [المختلفة]» ـ يعني هذه[5] الجمل من الكلام ـ «وجب صرف الفظ» ـ يعني لفظ الوليّ ـ «إليه» ـ أي إلىٰ ذلك المشترك ـ «صوناً» للفظ «عن المجاز و الاشتراك» المخالفين للأصل، لأنّه لو كان موضوعاً لكلّ واحد [واحد][6] من هذه المعاني المذكورة في هذه الجمل كوليّ المرأة و وليّ الدم و وليّ العهد بخصوصيته[7] لزم [١٤٢ ب] الاشتراك و إن كان موضوعاً لأحدها[8] خاصّةً لزم المجاز.

«و أيضاً ليس المراد بذلك» ـ أي بالوليّ في قوله[9] تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ الآية ـ «المحبّة و الموالاة» في الدين، «لأنّها عامّة» ـ أي شاملة للمؤمنين كافة[10] ـ ﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ

١. الف: + في.
٢. الأصل: كان.
٣. الأصل: لذلك، ب: للأجداد كذلك
٤. الأصل و الف: للمتوشح، ب: للمترشح.
٥. الف: هذا.
٦. من الف و ب.
٧. الف: بخصوصية.
٨. الأصل و ب: لاحدهما.
٩. سورة المائدة، الآية ٥٥.
١٠. الأصل: + و.

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [١] و هذه الآية مخصوصة بمن اجتمعت فيه الصفات» و هو الايمان و إقامة الصلاة و إيتاء الزكوة حالة الركوع.

«الثالثة: أنّ المراد بذلك البعض» المعني بقوله [٢] تعالىٰ: ﴿و الَّذينَ آمَنُوا﴾ «عليٌّ عليه السلام و يدلّ عليه وجوهٌ:»

«أحدها: اتّفاقُ المفسّرينَ علىٰ كونها أُنْزِلَتْ [٣] فيه عليه السلام»، لأنّ الأمّة بين قائِلين:

أحدهما: من قال: إنّه عليه السّلام مختصّ بالإرادة في هذه الآية.

و ثانيهما [٤]: من قال: إنّها عامّة في المؤمنين كافّة [٥] و أميرالمؤمنين عليه السلام أحدهم، فإذن أميرالمؤمنين عليه السلام مراد [٦] اتّفاقاً.

«الثاني: أنّها» ـ أي هذه الآية ـ «تدلّ علىٰ ثبوت الإمامة لمن اجتمعت فيه صفة إيتاء الزكوة حالة [٧] الركوع» [لما بيّنّا من أنّ المراد بالوليّ الأولىٰ بالتصرّف والتدبير، «و لم يتّصف أحد بذلك ـ أي بإيتاء الزكوة حالة الركوع ـ] [٨] «غير عليّ عليه السلام، لمّا تَصَدَّقَ [٩] بخاتمه حالة ركوعه بالإجماع»، فتعيّنت دلالة هذه الآية علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام و أنّه المراد من الَّذينَ آمَنُوا فيها.

«الثالث: أنّا بيّنّا أنّها» ـ أي هذه الآية ـ «ليست عامّةً في حقّ المؤمنين كافّة و إلّا لكان [١٠] كلُّ واحدٍ منهم وليَّ نفسه» و هو محال، إذ لاتتحقّق ولاية [١١] الإنسان علىٰ نفسه، و إذا بطل عمومها كانت خاصّةً ببعض المؤمنين، «و كلّ من خصّصها ببعض المؤمنين قال: المراد بها عليٌّ عليه السلام».

«لايقال: كيف يصحّ منه» ـ أي من أميرالمؤمنين عليه السلام ـ «إيتاء الزكوة حالة الركوع، والصلاةُ تمنع من فعل غيرها» ـ أي غير الصلاة ـ «فيها»، أي في الصلاة.

---

١. سورة التوبة، الآية ٧١.
٢. سورة المائدة، الآية ٥٥.
٣. الأصل: نزكت، ب: نزلت.
٤. الأصل: و الثاني.
٥. ب: + و أميرالمؤمنين كافة.
٦. الأصل: مراداً.
٧. الأصل: حال.
٨. من النسختين.
٩. الأصل: لم يتصدّق.
١٠. الأصل: كان.
١١. الف: ولاء.

«لأنّا نقول: إنّه» ـ أي إيتاء الزكوة ـ «ليس من الأفعال الكثيرة و [مثل][1] ذلك عندنا يجوز فعله في الصلاة».

[الدليل الثاني على إثبات إمامة أميرالمؤمنين(ع) من طريق النصّ]

«الوجه الثاني: ما نقل عنه» ـ أي عن النبيّ صلّى اللّه عليه وآله ـ بالتواتر من النصّ علىٰ عليٍّ عليه السلام في قوله: "أَنْتَ وَصِيِّي وَ خَلِيفَتِيْ مِنْ بَعْدِيْ"».

[الدليل الثالث علىٰ إثبات إمامة أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام]

«الثالث: أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله ولّاه المدينة إجماعاً و لم يعزله عنها، فنقول: ولايته على المدينة باقية له عليه السلام بعد موته» ـ أي بعد موت النبيّ صلّى اللّه عليه وآله ـ «لعدم عزله بعد» ثبوت الولاية و تحقّقها، «و كلّ من قال بثبوت الولاية له» ـ أي لأمير المؤمنين عليه السلام ـ «في مكان مخصوص» بعد النبيّ صلّى اللّه عليه وآله بلا فصلٍ، «قال: إنّه إمامٌ حقّاً» في جميع الأماكن.

[الدليل الرابع علىٰ إثبات إمامة أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام]

«الرابع: أنّ أبابكر لم يكن صالحاً للإمامة، فتعيّنت إمامة إمامنا»، يعني أميرالمؤمنين عليه‌السلام.

[المقدّمة الاولى: في عدم صلاحيّة أبي‌بكر للإمامة]

«أمّا المقدّمة الأولىٰ» و هي عدم صلاحية أبي‌بكر للإمامة « فيدلّ عليها وجوه:»

«أحدها: أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله ولّاه الحجّ بالناس و أن يقرأ عليهم سورة براءة، ثمّ عزله عن ذلك و جعل الأمر إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام، و قال صلّى اللّه عليه وآله: "أُوْحِيَ

---

[1]. من النسختين.

إِلَيَّ أنّه لايؤدّي عنّي غيري أو رجل منّي"»، أو قال: "إِلاّ أَنَا أَوْ رَجُلٌ مِنّي"، «حتّىٰ رجع أبوبكر إلى النبيّ صلّى اللّه عليه وآله».

و وجه الاستدلال بهذه القضية[1] علىٰ عدم صلاحية أبي‌بكر للإمامة أنَّ اللّٰه تعالىٰ و رسوله صلّى اللّه عليه وآله الذي لم يستصلحا أبابكر لتولّي قراءة سورة واحدة في حياة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله الذي هو لطف لجميع المكلّفين و مكمّل لنقصهم، فبطريق الأولىٰ أن[2] لايستصلحاه لتولي جملة أمور المسلمين بعد النبيّ صلّى اللّه عليه وآله و لتلاوة جملة القرآن العزيز و القيام بأحكامه.

«الثاني: أنّه لم يكن عالماً بالأحكام [۱۴۳ آ] الظاهرة و المسائل الشهيرة التي يعرفها العوام» فضلاً عن الأحكام الخفيّة و المسائل الغامضة، «فكيف يصلح للرياسة العامّة الدينيّة والدنيويّة» التي هي عبارة عن الإمامة، «فإِنّه سُئِلَ عَنِ الكَلالَةِ، فَلَمْ يَدْرِ ما هِيَ و قَالَ: أَقُولُ فِيها بِرَأْيِي، فإِنْ كَانَ صَوَاباً فَمِنَ اللّٰهِ وَ إِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنّي و مِنَ الشيْطانِ» و قال هو أيضاً: "أيُّ سَماءٍ تظلّني و أيُّ أرضٍ تقلّني إذا قُلْتُ بِرَأْيِي"، «و لم يكن يعرف ميراث الجدّة»، فإِنّه سئل عنه، فلم يعرف الحكم فيه، و سئِل عن قوله[3] [تعالىٰ]: ﴿و فَاكِهَةً و أَبّاً﴾، فلم يعرف ما معنى الأبّ.

«الثالث: ما روي عنه من ترك الحقّ» ـ أي الحقّ الثابت للّٰه تعالىٰ علىٰ العصاة و حقّ المسلمين ـ، «فإِنّ قصّة خالد بن الوليد المخزومي حكم فيها بغير الحقّ، لأنّ خالداً قتل مالك بن نويرة» و هو على ظاهر الإسلام لم يصدر منه ما يوجب قتله، «و ضاجع امرأته من ليلته»، فترك[4] إقامة حدّ الزاني عليه مع قوله[5] تعالىٰ «اَلزَّانِيَةُ والزَّانِى فَاجلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» الآية، و لم يستوفِ القود منه و نبّهه عمر على استيفاء القود، «و قال له: "أُقْتُلْهُ، فَإِنَّهُ قَتَلَ مُؤمِناً، فَقَالَ لَهُ: إِنَّهُ سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللّٰهِ سَلَّهُ [اللّٰهُ][6] عَلىٰ أَعْدَائِهِ." مع أنّ اللّٰه تعالىٰ قد أوجب عليه

---

۱. الف: القصّة.
۲. الف: ـ أن
۳. سورة عبس، الآية ۳۱.
۴. الأصل: و ترك.
۵. سورة النور، الآية ۲.
۶. من النسختين.

القتل و الحدّ[١]».

«الرابع: ما ظهر منه من[٢] مخالفته للرسول صلّى اللّه عليه وآله في تأخير جيش أسامة بن زيد» و قد أنفذه النبيّ صلّى اللّه عليه وآله و أنفذ عمر بن الخطّاب أيضاً في جملته مؤمّراً عليهما أسامة، «مع أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وآله كان يكرّر الأمر بإنفاذه» ـ أي بإنفاذ جيش أسامة ـ «حريصاً عليه و امتنع عمر بن الخطّاب من النفوذ مع القوم، علىٰ[٣] أنّ واقعة أسامة من أقوىٰ الأدلّة على الإمامة» لعليٍّ عليه السلام، «فإنّه خَلَّفَ عليّاً عليه السلام عنده و أنفذ أبابكر و عمر وعثمان مع الجيش لِيَتَمَهَّدَ[٤] الأمرُ لعليّ عليه السلام بحيث لايحصل له منازع، فتأخّر أبوبكر عن المضي مع الجيش و منع الجيش من المبادرة».

«الخامس: ما رُوِيَ عنه من الندم على [قبول][٥] الإمامة[٦] و هو يدلّ علىٰ أنّه ليس مستحقّاً لها، و أنّه كان ظالماً» في خلافته، إذ لايتصوّر ندم الإنسان علىٰ فِعْلِ مٰا وَجَبَ عليه أو سَاغَ لَهُ فعلُهُ.

«و قد رُوِيَ عنه أنّه قال: "أَقِيلُونِي فَلَسْتُ بِخَيرِكُمْ و عليٌّ فيكُمْ" و قال في مرضه: "ليتني كنت تركتُ بيتَ فاطمةَ لم أكشفه" و قال: "ياليتني كنتُ في ظُلَّةِ[٧] بني ساعدة ضَرَبْتُ علىٰ يد أحدِ الرجُلَيْنِ، فكان[٨] هُوَ الأميرُ و كنتُ الوزيرَ"، و ظهر منه الشكّ في استحقاقه للإمامة[٩]. فقد رُوِيَ أنّه قال عند موته: "ليتني كنتُ سألتُ رسولَ اللّهِ صلّى اللّه عليه و آله عَنْ ثلاثةٍ"، فذكر[١٠] في أحدها: "ليتني كنتُ سألتُهُ: هل للأنصار في هذا الأمر حقٌّ" و هذا يدلّ علىٰ الشكّ في صحّة بيعته».

«السادس: ما روي عن الصحابة من الندم علىٰ بيعته، قال عمر بن الخطّاب: "كانت بيعة

---

١. الف و ب: ـ الحدّ.
٢. الأصل: ما ظهر عنه في، ب: ما ظهر عنه من.
٣. الأصل: مع.
٤. الأصل و الف: لتمهيد، و هو صحيح أيضاً.
٥. من *أنوار الملكوت*.
٦. هذه الكلمة مطموسة في نسخة ب.
٧. الأصل: طاعة.
٨. الأصل و الف: و كان.
٩. الأصل: استخلافه للإمامة، ب: اسحقاق الإمامة.
١٠. الف: فذكر.

أبي‌بكر فلتة وقى اللّٰهُ المسلمينَ شرّها، فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه» و الفلتة تقال على الخطيئة و الزلّة و على البغتة، و مراد عمر بذلك ليس إلّا الخطيئة أو الزلّة بقرينة قوله: "وقى اللّٰهُ المسلمينَ شرّها، فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه". «و ذلك يدلّ على ارتكاب خطأ عظيم» و ذنب كبير[1] ببيعته.

«و قال عمر للمغيرة بن شعبة و لأبي‌موسىٰ الأشعري في حديث طويل يشتمل على نقص أبي‌بكر: "كان و اللّٰه أفسد قريش كلّها و أَعَقَّ[2] و أظلم". ثمّ قال:

"والهفاه علىٰ ضئيل[3] بني تيم بن مرّة، لقد تقدّمني ظالماً و خرج إليّ منها آثماً"». فقال له المغيرة: هذا تقدّمك [۱۴۳ ب] قد عرفناه، فكيف خرج إليك آثماً؟ قال: ذلك أنّه لم يخرج إليّ منها آثماً إلّا بعد اليأس منها، أمّا و اللّٰهِ لوكنت أطعت زيد بن الخطّاب و أصحابه[4] لما[5] تلمّظ من حلاوتها بشيءٍ أبداً و لكنّي قدّمت و أخّرت و ضعفت و قويت[6] و نقضت و أبرمت، فلم أر إلّا الأعضاء له على ما نشب فيه منها أو التلف، فلم تحببني[7] نفسي إلى ذلك". و تمام الحديث يدلّ على أنّ عمر [كان][8] كارهاً لخلافته و أنّه لم يرض ببيعته إلّا ظاهراً و رواه[9] شريك بن عبداللّٰه النخعي عن محمد بن عمرو[10] بن مرّة عن أبيه عن عبداللّٰه بن سلمة[11] عن أبي موسىٰ الأشعري.

«السابع[12]: ماروي عنه من مداخلة الشيطان له في أفعاله، فإنّه قال: "إنّ لي شيطاناً يعتريني" و مثل هذا لايصلح للإمامة».

«الثامن[13] ما ظهر عنه من المناكير في حقّ فاطمة بنت رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وآله

---

۱. الف: و ذلك كبير، ب: و ذلك كثر.
۲. الف: أعنى.
۳. الضئيل: النحيف و هذه كناية عن أبي بكر، لأنه كان نحيفاً، روى عن عائشة: "أنّها نظرت إلى رجل من العرب مرّ و هي في هودجها، فقالت: ما رأيت رجلاً أشبه بأبي‌بكر من هذا، فقيل لها: صفي أبابكر، فقالت: رجل أبيض نحيف خفيف العارضين"، *تاريخ الطبرى*، ۲۴۳/۴.
۴. الأصل: الصحابة.
۵. الأصل: كما.
۶. الف و ب: صعدت و صويت.
۷. الأصل: فلم يخشى.
۸. من النسختين.
۹. في النسخ الثلاث: رواية.
۱۰. الأصل: عمير.
۱۱. الف: سلمان.
۱۲. الأصل: السادس.
۱۳. الأصل: السادبع.

و إيذائها[١]. فإنّ أباسعيد الخدري قال: "لمّا نزل قوله[٢] تعالىٰ: «آتِ ذَا القُرْبىٰ حَقَّها»، أعطىٰ رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وآله فدك فاطمة عليها السلام و كذا فَعَلَهُ عمر بن عبدالعزيز و ردّه علىٰ أولادها»، و كتب إلىٰ واليه بالمدينة يأمره[٣] بذلك، فكتب إليه: أنّ فاطمة عليها السلام قد ولدت في آل‌عثمان و آل‌فلان، فكتب إليه: أمّا بعد، فإنّي لو كتبت إليك آمرك بذبح شاة لسألتني جَمّآء[٤] أو قَرْنآء؟، أو كتبت إليك أن تذبح بقرة لسألتني: ما لونها؟ فإذا أورد عليك كتابي هذا، فأقسمها في ولد فاطمة من عليٍّ عليه السلام"[٥].

«و منعها أبوبكر و استشهدت أميرالمؤمنين عليه السلام و أمّ أيمن، فلم يقبل بحديث اخترعه من قوله: "ما تركناه صدقة"، و ترك أزواج النبيّ صلّى اللّٰه عليه وآله في بيوتهنّ و لم يجعلها صدقة و صَدَّقَهُنَّ في تملّك ذلك و لم يصدّق فاطمةَ عليها السلام» في دعواها[٦]، «و ماتت ساخطة عليه و أمرت بالصلاةِ عليها ليلاً» و دفنها ليلاً، «و منعت أبابكر و عمر من الصلاة عليها، و قد قال رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله: "فاطِمَةُ بِضْعَةٌ مِنّي يُؤْذِيني ما يُؤْذِيها" و الأخبار في ذلك» ـ أي في مطاعن أبي‌بكر ـ «و صفاته» المنافية لصلاحية الإمامة «كثيرة ذكرنا بعضها» و عدلنا عن ذكر الأكثر لئلاّ يطول الكتاب.

[المقدّمة الثانية: في أنّ الإمامة تعيّنت لأميرالمؤمنين عليّ(ع)]

«و أمّا المقدّمة الثانية» ـ و هي أنّه إذا لم يكن أبوبكر صالحاً للإمامة تعيّنت لأميرالمؤمنين عليه السلام ـ «بالإجماع» و إنّما ذكر الإجماع هنا مع أنّه لايتمّ إلّا إذا وقع الاتّفاق علىٰ انحصار الإمامة فيهما و قد ذكر فيما تقدّم أنّ من الناس من قال بإمامة العبّاس بعد الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله، لأنّ القائلين بإمامة العبّاس قد انقرضوا و لم يبقَ منهم أحدٌ، فاستقرّ الإجماع بعد انقراضهم علىٰ القولين و هما:

---

١. الأصل و ب: أذاها.

٢. سورة الإسرار، الآية ٢٦.

٣. ب: فأمره.

٤. الأصل: عما.

٥. علي بن الحسين المسعودي، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، بيروت، دارالاندلس، ١٨٤/٣.

٦. الأصل: دعوى هذه.

[١]: إمامة عليٍّ عليه السلام

[٢]: و إمامة أبي‌بكر

فإذا بطلت إمامة أبي‌بكر تعيّنت الإمامة لعليٍّ عليه السلام.

[الدليل الخامس علىٰ إثبات إمامة أميرالمؤمنين(ع)]

«الخامس[١]: أنّا قد بيّنّا وجوب عصمة الإمام عليه السلام سواء[٢] ادّعينا نصّاً[٣]» علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة «، أو لم ندّعِ يصحّ[٤] مطلوبنا» من ثبوت الإمامة له بعد الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله بلافصلٍ، «لأنّ العصمة أمر باطن لابدّ فيها من النصّ» علىٰ ماتقدّم تقريره، «و أبوبكر غير منصوص عليه بالإجماع»، فلايكون إماماً، فيكون الإمامُ أميرَ المؤمنين عليه السلام للإجماع المذكور. أو نقول: إنّه إذا انتفىٰ النصُّ علىٰ[٥] أبي‌بكر ثبت لعليٍّ عليه السلام لوجوب وجود النصّ علىٰ الإمام بعد النبيّ صلّى اللّٰه عليه وآله، و الإجماع دَلَّ علىٰ انحصار الإمامة فيهما، فإذا انتفىٰ النصّ علىٰ أحدهما ثبت للآخر.

«قالوا» ـ يعني الخصوم [١٤٤ آ] الذاهبين إلىٰ جواز خلوّ الزمان من معصوم ـ أنّه «قد مضت قرون من الأمم خالية من نبيٍّ» و هذا هو الزمان المسمّىٰ بالفترة، فلم لايجوز خلوّه من الإمام؟

«قلنا: [إلّا][٦] أنّها[٧]» ـ يعني الأمّة ـ «لاتخلو من إمام معصوم»، لأنّه لطف واجب على اللّٰه تعالىٰ كما تقدّم، «و جميع» أرباب «الملل» المتقدّمين «ادّعوا العصمة في أقوام محصورين، وذلك يدلّ علىٰ اعتقادهم عدم خلوّ الزمان من معصوم» و هو مطلوبنا؛ أمّا الانبياء عليهم السلام فالمراد من بعثتهم تقرير شرايع تجدّدت مصلحتها و فساد التعبّد بما تقدّمها من الشرايع، و من

---

١. الأصل و الف: التاسع.

٢. الأصل و ب: فسواء.

٣. الأصل: أيضاً.

٤. الأصل: لصحّ.

٥. الأصل: عن.

٦. من ب، في الف: در، في الأصل: الكلمة محذوفة.

٧. الأصل: انما.

المحتمل بل الواقع أن تستمرّ مصلحة شريعةٍ ما مدّة متطاولة بحيث تبقىٰ بعد النبيّ المبعوث لتقريرها.

[المسألة الحادية عشر: في إمامة باقي الأئمّة الاثنىٰ عشر عليهم السلام]

قال المصنّف: «القول في إمامة الأحد[1] عشر بعده، نقل أصحابنا متواتراً النصّ عليهم بأسمائهم من الرسول صلّى اللّه عليه وآله يدلّ علىٰ إمامتهم، و كذلك نقل النصّ من إمامٍ علىٰ إمامٍ، و كُتُبُ الأنبياء سالفاً يدلّ عليهم، [و][2] خصومنا في خبر مسروق معترفون بهم، و اشتراط العصمة تبطل غيرهم و إلّا خرج[3] الحقّ عن الأمّة قاطبة».

قال الشارح دام ظلّه: «أمّا إمامة باقي الأئمّة الأحد[4] عشر عليهم السلام، فهي[5] ظاهرة بعد إمامة عليّ عليه السلام» ـ أي بعد ثبوت إمامته ـ «، و ذلك من وجوه:»

«أحدها: النصّ المتواتر من النبيّ صلّى اللّه عليه وآله علىٰ تعيينهم و نصبهم أئمّة، فقد نقل[6] الشيعة بالتواتر أنّ النبي صلّى اللّه عليه وآله قال للحسين عليه السلام: "هَذٰا اِبْنِيْ إِمٰامٌ اِبْنُ إِمٰامٍ أَخُو إِمٰامٍ أبو أَئِمَّةٍ تِسْعَةٍ تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ" و غير ذلك من الأخبار المتواترة».

«الثاني: ما نُقِلَ من النصّ علىٰ كلّ إمام منهم من الإمام الذي سبقه بالتواتر من الشيعة».

«الثالث: أنّ أسمائهم و النصّ علىٰ إمامتهم موجود في كتب الأنبياء السالفة كالتوارة و الإنجيل».

«الرابع: أنّ أخبار الخصوم مشهورة في النصّ عليهم من النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله كخبر مسروق و غيره، قال مسروق بينما نحن عند عبداللّٰه بن مسعود إذ يقول له شابٌّ: هل عهد إليكم نَبِيُّكُمْ صلّى اللّه عليه وآله كم يكون من بعده[7] خليفة؟ قال: إنّك لحدث السنّ و إنّ هذا شيء ما

---

١. الأصل: الإحدى عشر.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: يخرج.
٤. الأصل: الاحدى عشر، ب: الاثنى عشر.
٥. الأصل: و هي.
٦. الاصل: و قد نقل.
٧. الأصل: بعده من.

سألني عنه أحد قبلك، نعم عهد إلينا نَبِيُّنا صلّى اللّه عليه وآله أنّه يكونَ بعده اثنا عشر خليفةً بعدد نقباء بني إسرائِيل».

و عن جابر بن سمرة قال: سمعتُ رسول اللّٰه صلّى اللّه عليه وآله يقول: يكون من بعدي اثنا عشر أميراً، ثُمَّ أَخْفىٰ صَوْتَهُ، فقلتُ لأبي ما[1] [قال[2]]، قال: كلّهم من قريش.

و غير ذلك من الأحاديث.

«الخامس: قد بيّنّا أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، ولا شيء من غيرهم» ـ أي غير الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام ممّن ادّعىٰ لهم الإمامة ـ «بمعصوم» بالإجماع، «فلايكون شيء من غيرهم بإمام مع وجوب وجود الإمام، فَتَتعيَّنُ[3] إمامةُ هؤلآءِ بالضرورة» و هذا يتمّ علىٰ تقدير وفاة الأحد[4] عشر المتقدّمين منهم عليهم السلام و بقاء القائِم عليه السلام و[5] وجود[6] كلٍّ واحدٍ منهم بعد وفاة مَنْ سَبَقَ.

[المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين]

قال المصنّف: «القول في أحوال[7] المخالفين، دافعوا النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا، و من شيوخنا من فسّقهم فقط، ثمّ اختلفوا فقيل: بتخليدهم و قيل: بعدم التخليد، أمّا النقل إلىٰ الجنّة وهو قول بعض شذوذنا، أو لا إليها و هو قريب».

«و محاربوه كفرة بالنصّ المتّفق عليه في قوله صلّى اللّه عليه وآله: "حربك حربي"، و أحكام الكفّار مختلفة كاليهوديّ المحارب و اليهوديّ الذمّي».

«و مخالفونا [١٤٤ ب] في مسائِل التوحيد و في مسائِل العدل و في مسائِل الوعد و الوعيد و في مسائِل الإمامة فسقة مبتدعون، و مخالفونا في بعض فروعها[8] مخطئون لايوجب فسقاً

---

١. الكلمة مطموسة.
٢. من الف و ب.
٣. الأصل و ب: فتعيّن.
٤. الأصل: الإحدىٰ.
٥. الف: ـ و.
٦. ب: أو هو دون.
٧. الف و ب: حال.
٨. الأصل: فروعنا.

و لابراءة و اللّٰه أعلم».

قال الشارح دام ظلّه: لمّا فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ علىٰ[١] أميرالمؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمّد صلّى اللّه عليه وآله، فيكون ضروريّاً ـ أي معلوماً من دينه (ص) ـ، فَجَاحِدُهُ يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة و صوم شهر رمضان.

و من أصحابنا من يحكم[٢] بفسقهم خاصّة، ثمّ اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قال بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يستحقّ بالإيمان و هو لايتحقّق بدون الإمامة ـ أي اعتقاد إمامة الأئمّة[٣] المعصومين عليهم السلام، و في هذا الاستدلال نظر، فإنّه لايلزم من عدم تحقّق الإيمان الخلود في العذاب، فإنّ الأطفال و المجانين ليسوا بمؤمنين مع عدم تخليدهم في النار.

و جواب هذا أنّ الكلام إنّما هو في المكلّفين، فإذا انتفىٰ الإيمان عنهم تحقّق الكفر إن قلنا: إنّه لا واسطة بين الإيمان و الكفر بالنسبة إلى المكلّفين، فيتحقّق الخلود.

و منهم ـ أي و من أصحابنا ـ من قال بعدم الخلود ـ أي في النار ـ و ذلك ـ أعني عدم الخلود في النار ـ إمّا بأن ينقلوا منها إلى الجنّة و هو قول شاذّ، أو لا إليهما ـ يعني الجنّة و النار ـ و الظاهر أنّ "الميم" في قوله: "إليهما" زائدة، لأنّ النقل من النار إلى النار غير معقول و استحسن المصنّف نقلهم إلى غير الجنّة لعدم كفرهم عنده المقتضي للخلود في النار و عدم إيمانهم الموجب بخلودهم في الجنّة، فإنّ الإيمان عبارة عن مجموع أحد أجزائه[٤] الإقرار بالأئمّة المعصومين عليهم السلام، فإذا انتفى ذلك الجزء عن المكلّف انتفى عنه الإيمان.

و أمّا محاربوا أميرالمؤمنين عليه السلام فقد اتّفق[٥] أصحابنا علىٰ تكفيرهم لقوله صلّى اللّه عليه وآله: "حربك يا عليُّ حربي" و المراد مثل حربي لاستحالة أن يكون هو[٦] بعينه و محاربوا

---

١. الأصل: عن.
٢. ب: حكم.
٣. الأصل: للأئمّة.
٤. الأصل: الأجزاء.
٥. ب: اتّفقوا.
٦. الف و ب: + هو.

النبيّ صلّى اللّه عليه و آله كافرٌ اتّفاقاً. فكذا[1] محارب أميرالمؤمنين عليه السلام لكونه مماثلاً له.

قوله: و أمّا الكفّار فأحكامهم مختلفة، فإنّ اليهوديّ المحارب يجب قتله أو طلب الإسلام منه أو[2] قبول الجزية، و اليهودي الذمي يؤخذ منه الجزية و لايقتل و لايطلب منه الإسلام، و الظاهر أنّ مراد المصنّف بذلك جواب سؤال يورد علىٰ ما ذكر[3] من كون محاربي أميرالمؤمنين عليه السلام كفرة.

تقريره أن يقال: لو كان محاربوا أميرالمؤمنين عليه السلام كفّاراً، لوجب أن يسير [فيهم][4] سيرته في الكفّار[5] بأن يتبع مدبرهم و يجهز على جريحهم و تسبىٰ ذراريهم، لكنّ التالي باطل، فإنّه عليه السلام أمر أصحابه في محاربة الناكثين و هم أصحاب الجمل أن لايتبعوا مدبراً و لايجهزوا علىٰ جريح و لاتسبىٰ ذراريهم و الملازمة ظاهرة، لأنّ الكفر كالملّة الواحدة[6].

و الجواب: لانسلّم تساوي الكفّار في الأحكام كلّها و إن تساووا في بعضها، فإنّ الكافر الذمّي يجب قبول الجزية منه إذا بذلها و التزم بشرائط الذمّة و لاتجب إجابة الوثني إلىٰ ذلك، و اليهوديّ المحارب مباح الدم و المال، و اليهوديّ الذمّي [١٤٥ آ] معصوم النفس و المال.

و أمّا المخالف في مسائِل التوحيد كمسألة[7] الرؤية، و كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً بمعانٍ مغايرةٍ للعلم بالمسموعات و المبصرات، أو إثبات المعاني[8] القائِمة بذات اللّٰه تعالىٰ الموجبة للأحوال كما يقول الأشاعرة، و ما أشبه ذلك، من مسائِل العدل كالمجبّرة و نفاة الحسن و القبح العقليين، وفي مسائِل الوعد و الوعيد كالقائِلين بتخليد العاصي بما دون الكفر في الجحيم، و مسائِل الإمامة مع الاعتراف بالنصّ علىٰ أميرالمؤمنين عليه السّلام فُسّاقٌ أهل بدعة.

و[9] أمّا المخالفون[10] في الفروع كالمسائِل الشرعية كنجاسة الماء القليل بمجرّد ملاقاة

---

١. الأصل: و كذا.

٢. هذه الجملة: "او طلب الاسلام منه أو" مطموسة في الأصل.

٣. الأصل: ذكرتم.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: أن يسير سيرته فيهم، أي في الكفّار.

٦. ب: ـ الواحدة.

٧. الف: كمسله، ب: كمثله.

٨. الأصل: المخالفين.

٩. الف: فأمّا.

١٠. الأصل: المخالفين.

النجاسة و ثبوت الشفعة مع الكثرة و ما أشبه ذلك، فإنّهم مخطئون ـ أي[١] في تلك المسائِل ـ غير فسقة بالإجماع.

فهذا آخر ما كتبناه و حيث[٢] انتهىٰ كلام الشارح دام ظلّه هٰهنا قطعنا الكلام حامدين للّٰه تعالىٰ علىٰ نعمه الباطنة و الظاهرة [و][٣] شاكرين له على آلائِه[٤] المتظافرة المتواترة و مصلّين علىٰ صاحب المعجزة الباهرة خاتم الأنبياء محمّد المصطفىٰ و علىٰ عترته الطاهرة[٥] صلاة توجب لنا السعادة في الدنيا و الآخرة.[٦]

و لاحول و لاقوّة إلّا باللّٰه العليّ العظيم.

فرغ من كتابته الواثق بالملك المنّان عبده عليّ بن محمّد ابن حسين بن سليمان عفي عنهم بمنّه و كرمه آمين.

---

١. ب: ـ أي.

٢. الأصل: فوجب، بدل: وحيث.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الآية، الف: الابه.

٥. انتهت نسخة ب هنا.

٦. و انتهت نسخة ألف بهذه العبارات: و الحمد لله ربّ العالمين و صلّى اللّٰه علىٰ سيّدنا محمد وآله الطاهرين و سلّم تسليماً كثيراً، فرغ من نسخه لنفسه أضعف عبيده و أفقرهم إلىٰ مغفرته و رضوانه عبدالحسين بن عبد عليّ بن حاجى حسين الشهير بالمؤذّن عصرية نهار الأحد السادس عشر شهر رجب المبارك لسنة احدى و عشرين و تسعمائة هلاليّة هجريّة نبويّة في الحلّة السيفية حرسها اللّٰه من كلّ آفة و بليّة بحقّ محمّد و آله و عترته خير البريّة و الحمد اللّٰه علىٰ بلوغ الآمال وتمام الأعمال.

فهـارس

فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة ابراهيم

سورة الحجر

سورة الإسراء

سورة مريم

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة النور

سورة الفرقان

سورة القصص

سورة الروم

سورة الأحزاب

سورة الزمر

سورة الغافر

سورة فصّلت

سورة الشورىٰ

سورة الأحقاف

سورة محمد(ص)

سورة الفتح

سورة الذاريات

سورة النجم

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة الحديد

سورة الحشر

سورة التحريم

سورة الجن

سورة القيامة

سورة عبس

سورة الزلزلة

الأحاديث

الأشعار

الفرق و المذاهب و الجماعات و الديانات

الأعلام

الكتب

الأماكن

مصادر التحقيق

۱) آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة، بيروت، دارالأضواء.

۲) آقا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، قم، مؤسسة إسماعيليان.

۳) ابن نوبخت، إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ۱۴۱۳ هـ.

۴) الأعلمي الحائري، دائرة المعارف الشيعية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۳ هـ

۵) أفندي الاصبهاني، الميرزا عبدالله، رياض العلماء و حياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ۱۴۰۱ هـ.

۶) الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، دارالكتاب الإسلامي.

۷) الحلّي، الحسن بن يوسف، أنوارالملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، قم، مطبعة الرضي، ۱۹۸۴ م.

۸) الشريف المرتضىٰ، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم مؤسسة النشر الإسلامي ۱۴۱۱ هـ.

۹) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م.

۱۰) الطبري، محمد، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل إبراهيم، القاهرة، ۱۳۸۷ هـ / ۱۹۶۷ م.

۱۱) المجلسي، محمدباقر، بحارالأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۱۲) المسعودي، علي، مروج الذهب و معادن الجوهر، بيروت، دارالأندلس.

۱۳) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، ۱۹۷۶م.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز نشر میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی
۶. **نزهة‌الزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. **فتح‌السبل** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام‌النجوم** / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. **فیض الدموع** / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. **مصابیح‌القلوب** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. **تحفة‌المحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. **مجمل رشوند** / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج)** / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح دکتر صادق خورشا
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. **تحفة‌الأبرار فی مناقب الائمة‌الأطهار** / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی

ـ **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام ـ مهدی محقق

۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان

۳۲. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی

۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. **احیای حکمت (۲ ج)** / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. **منشآت میبدی** / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. **کیمیای سعادت** / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. **النظامّیة فی مذهب الامامیّة** / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه** علاّمهٔ حلّی / تألیف علیّ الحسینی المیلانی

۳۹. **تقویم الایمان** / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. **التعریف بطبقات الامم** / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل

۴۱. **رسائل حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. **رسائل فارسی** / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی

۴۴. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. **دیوان غالب دهلوی** / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. **تذکرةالشعراء** / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. **روضةالأنوار عباسی** / ملامحمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. **راحةالارواح و مونس الاشباح** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری

۵۱. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. **خریدةالقصر و جریدةالعصر (۳ ج)** / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه

لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. **ظفرنامهٔ خسروی** / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. **خرابات** / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. **محبوب القلوب** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی

ـ **طب الفقراء و المساکین** / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق وجیهة کاظم آل طعمة

۵۷. **دیوان جامی (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. **مثنوی هفت اورنگ (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح جابلقا

دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد

۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی / تألیف اعلاخان افصح‌زاد

۶۰. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی

۶۱. منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج) / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی

۶۲. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی

۶۳. تحفةالأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری

۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی

۶۵. شرح ثمرهٔ بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۶۶. کلمات علیهٔ غرّا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی

۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار

۶۹. مرآة الحرمین / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر **(دردست چاپ ۱۳۸۰)**

۷۰. نامه‌ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورون‌بایف و اسرار رحمانف

۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمرأف و ابوبکر ظهورالدین

۷۲. سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد

۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی

۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده

۷۶. خانقاه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین

۷۸. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده

۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی

۸۰. راهنمای تصحیح متون / نوشتهٔ جویا جهانبخش

۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه

۸۲. شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج) / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری

۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی

۸۴. زبور آل داود / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی

۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغریٰ عباس‌زاده

۸۶. تذکرهٔ مقیم خانی / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان

۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی **(دردست چاپ ۱۳۸۰)**

۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث

۸۹. ترجمهٔ فرحة الغری / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش

۹۰. **سراج السالکین** / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
ـ **البلابل القلاقل** / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری

در دست چاپ

۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. **تحفة‌الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده
۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
ـ **عالم آرای امینی** / فضل الله بن روزبهان خنجی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
ـ **سندباد نامه** / ظهیری سمرقندی؛ تصحیح سید محمد باقر کمال الدین
ـ **تاریخ نیسابور (مختصر السیاق)** / عبدالغافر بن إسماعیل الفارسی؛ تحقیق محمد الکاظم

آدرس: تهران، خیابان‌انقلاب اسلامی ـ بین خیابان دانشگاه‌و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره۱۳۰۲
طبقهٔ دوم، واحد ۹، ص. پ : ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵
E-mail: tolid@MirasMaktoob.com
http://www. MirasMaktoob.com

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀṮ-E MAKTUB BOOK

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṯ-e Maktub

ISBN 964-6781-68-3

P R I N T E D I N T E H R A N

IŠRĀQ AL-LĀHŪT FĪ NAQD-I ŠARḤ AL-YĀQŪT

Al-Sayyid 'Amīd al-Dīn Abū 'Abdellāh

'Abd al-Muṭṭalib ibn Majd al-Dīn al-Ḥusaynī

al-'Ubaydilī

(681-754 A.H.)

Edited by

'Alī Akbar Ḍiyā'ī



Mirās-e Maktub

Tehran, 2002